

الأثر العربي في الفكر اليهودي

الدكتور

أبراهيم موسى هنداوي

الناشر

مكتبة الانجاء المصرية

١٦٥ شارع محمد فريد - القاهرة

مقدمة

عاش اليهود فترة من الزمن دون أن يكون لهم من التراث الفكري إلا التوراة والتلمود : آداب حولهما من جدل ومناقشات وشروح وتفسير . وتشنت اليهود في أنحاء العالم على أثر الاضطهادات التي توالت عليهم : وأصاب الفكر اليهودي ما أصاب اليهود من انحطاط وأهملت اللغة العبرية ، ولم يكن هناك إنتاج فكري لليهود يسترعى النظر .

ثم لما جاء الإسلام وانتشر، نال اليهود عطف المسلمين ورعايتهم ونظرة هؤلاء إليهم في أول الأمر — نظرتهم إلى الصديق فلم يضطهدوهم كما اضطهدهم الرومان في الشرق وكما اضطهدهم القوط في أسبانيا . فقد ترك المسلمون اليهود يعبدون في معابدهم ويلبسون دينهم وعتيقتهم ، وكان لهم حق الاحتفاظ بشرائعهم وقضائهم بشرط أن يدفعوا الجزية ، ولم ير الإسلام بأساً من أن يستقبل اليهود إلى جانب المسلمين في مجتمع واحد يسوى بينهم في الحقوق والواجبات ، ولم ير كذلك بأساً من أن تقوم الكنائس والبيع إلى جانب المساجد .

ولما انتشرت الثقافة العربية بانتشار الإسلام امتعش الفكر اليهودي من جديد .

وكانت قرطبة عاصمة الخلافة الأموية في أسبانيا حافلة بالعلماء والفلاسفة والأدباء من المسلمين ، وتلقت جموع كثيرة من اليهود العلم في المعاهد والجامعات الإسلامية إلى جانب المسلمين حتى نبغ منهم رجال في الفلاسفة والعلم والطب والشعر ويؤيد هذا ما يذكره المؤرخون من اليهود وغيرهم فيقول « شاهين مكار يوس ، في كتابه « تاريخ الأمة الإسرائيلية ص ٨٩ »

« بالرغم من بعض الاضطهادات التي لاقاها اليهود فإنه يمكن أن يقال بالإجمال إن المسلمين عاملوا اليهود بالحسنى وأنهم كانوا ناعمي البال برعاية الخلفاء ، ولم يلق اليهود في أوروبا وغيرها من حسن المعاملة ما لقوه من المسلمين وخاصة

في أسبانيا ، فإن الفاتحين أحسنوا إليهم وأكرمهم وعاملوهم بالمعروف ، وتساوى
الغريقان في طلب العلم والرغبة في التقدم حتى بات يهود أسبانيا أنعم بالا وأحسن
حالا من إخوانهم في أوروبا .

ويقول « بروكلان » في كتابه « الإمبراطورية الإسلامية ص ١٧٨ » .

« إن اليهود شاركوا المسلمين في أسبانيا في حياتهم الثقافية مشاركة فعالة » .

وكذلك يشير إلى هذا « واكسمان » في كتابه « تاريخ الأدب اليهودي ج ١

ص ١٥٥ » فيقول « كانت الممالك الإسلامية وخاصة أسبانيا مركزاً هاماً للثقافة
العربية ، وكان لهذه الثقافة أثر هام على الحياة الفكرية لليهود .

ويقول Trend في مقدمة كتاب Legacy of Israel « ونحن مدينون

بما للغة العربية علينا من فضل كبير في دراسة التوراه فإن هذه اللغة لم تكند تصبح
لغة رسمية حتى أدرك اليهود صلتها الوثائق باللغة العبرية ، وقد أخذ اليهود يقلدون
العرب في إبان القرنين الثالث والرابع الهجري ويخضعون لغتهم لقواعد
النحو العربي » .

وهذا نشط الفكر اليهودي وتأثر - إلى حد كبير - بالفكر العربي

الذي كان عاملاً فعالاً في اليهود وحفزهم إلى التفكير والانتاج واتخذوا منه مثالا
يحتذونه في جميع نواحي الفكر المختلفة . في الدراسات اللغوية وفي الدراسات
الأدبية وفي الفلسفة والعلوم كما سيتضح كل ذلك من فصول هذا الكتاب الذي
قمت فيه ببحث هذه الموضوعات .

والله الموفق والمعين ؟

المؤلف

ديسمبر ١٩٦٣ م

الفصل الأول

النحو العبرى

نشأته - تطوره - تأثيره بالنحو العربى

نشأة النحو العبرى

بقيت اللغة العبرية زمناً طويلاً دون أن تجد من علماء اليهود عناية لوضع قواعداً خاصة تساعد على فهم اللغة وضبطها . لأن اللغة العبرية كانت قد ضعفت واصمحت وأتى عليها حين من الدهر لم تكن شيئاً مذكوراً حوالى ٢٠٠ ق م . وقبل أن يبدأ وضع القواعد العبرية ويسير فى طريق منظم كانت هناك محاولات ابتدائية متفرقة .

فاللغة العبرية مضمنة فى الكتاب المقدس وأى عمل يتعلق بتسكين هذه اللغة ونشأتها يجب أن يبدأ مع هذا الكتاب المقدس نفسه ومن هنا بدأت دراسة اللغة العبرية وقواعدها مع دراسة الكتاب المقدس وشرحه وسارت معها جنباً إلى جنب .

وقد كان الكتاب المقدس محور الحياة اليهودية فى الأزمنة المختلفة وكانت صيانة نصه والاحتفاظ بقراءته صحيحة وتفسيرات فصوله موضع اهتمام بعض العلماء الذين تخصصوا فى هذه الناحية وقد عرف هؤلاء العلماء باسم (سوفريم) أى الكتاب الذين كتبوا أسفار الكتاب المقدس أو بعبارة أخرى رواة العهد القديم منذ العصور الأولى ولكى يقرأ الكتاب المقدس قراءة صحيحة كان لا بد من إيجاد مقاييس لهذه القراءة .

ومن هنا نشأ نظام الحركات والنبرات وعلامات التنقيط وقد قام بهذا العمل العظيم مدارس العلماء الذين عرفوا باسم رجال الماسورة وعرف عملهم باسم الماسورة . فليست الماسورة في الحقيقة عمل جميل واحد أو مدرسة واحدة بل هي مقاييس وقوانين لهذا العمل العظيم الذي استمر أجيالاً .

وقد نشأ نظام الحركات تدريجياً ففي أول الأمر اخترع العلماء نبرات وعلامات للتنقيط كانت ضرورية لتوضيح الفواصل . ومع علامات التنقيط البسيطة استعمل العلماء علامات أخرى للقراءة مثل تقطع فوق الحروف أو تحتها وتقطع داخل الحروف لتوضيح تضعيف حروف خاصة وهذه - بالطبع - قد سبقت نظام الحركة الأكثر تعقيداً .

وقد تم نظام الحركات في القرن السابع الميلادي حيث بدأ تأثير اللغة العربية وكان هناك نظامان للحركات أحدهما هو النظام البابلي والآخر هو النظام الفيلسطيني أو الطبري . والنظام البابلي هو الشائع والمستعمل الآن . بعد ذلك كانت هناك محاولات قام بها بعض العلماء في محيط قواعد اللغة العبرية وأول محاولة قام بها عالم يسمى « هارون بن هشير » الذي ألف كتاباً في النبرات وكان يشتمل على بعض المسائل النحوية . فقد تكلم فيه عن الحركات وأقسام الكلام إلى أسماء وأفعال وضائر وصفات . وتحدث عن الصدر والعجز من حروف الأصول (١) .

وكان هارون بن هشير متأثراً بالنجاحة العرب في هذه الناحية . فان الثقافة العربية التي كانت قد ازدهرت في كل فروع العلوم في الشرق من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر الميلادي قد أثرت تأثيراً عظيماً في اليهود وأدى هذا التأثير بدوره إلى إيجاد نشاط مشابه في دراساتهم وشمل هذا النحو العبري .

ويذكر مونك (MUNK) (٢) بأن الخلاف بين طائفتي القرانيين والربانيين

(١) Waxman — A History of Jewish Literature I—p. 104

(٢) راجع مجلة Journal Asiatique سنة ١٨٥٠ م ص ٣٠١

دفع القرائين إلى ضبط اللغة وشروحها وكان هذا دافعاً إلى نشأة النحو عند القرائين قبل سعديا بن يوسف الفيومي .

وعلى هذا فقد بدأ القراءون يحللون عبارات الكتاب المقدس تحليلاً عقلياً وفي ثانياً هذا التحليل بحثوا في اللغة وقواعدها إذ أن ذلك البحث كان ضرورياً ليحاجوا به الربانيين وكانت شروحهم تحتوي على كثير من الملاحظات النحوية .

وأهم هؤلاء الشراح وأشهرهم « سهل بن مصاح » و « يشوع بن يهودا » و « يافث بن علي » وكان هؤلاء الثلاثة معاصرين لسعديا الفيومي كما كانت لهم دراسات متصلة باللغة والنحو . من ذلك أن يافث بن علي كتب بعض الموضوعات التي تلقى ضوءاً على حالة النحو العبري في القرن العاشر عند اليهود في الشرق . فقد ذكر عند شرحه للآية الثالثة من المزمور السادس الأصول في بعض الكلمات والزيادة فيها كما ذكر أن ترادف الأحرف في الأسماء والأفعال على ثلاثة أضرب .

١ - منها ما يزيد حرفاً واحداً .

٢ - ومنها ما يكون جوهر الكلمة حرفين فيضعفهما .

٣ - ومنها ما يكون جوهر الكلمة ثلاثة أحرف فيضعف الاثنين الأخيرين ويترك الأول .

من هذه الأمثلة نرى أنه كانت هناك بعض المحاولات التي قام بها العلماء اليهود في الشرق لوضع بعض الأسس العامة في قواعد اللغة العبرية ولكن هذه المحاولات لم تكن سوى فكرة غامضة عن أصول الكلمات وتصريف الأفعال .

ولسكنها من ناحية أخرى تثبت لنا أن النحاة العبريين في القرن العاشر الميلادي لم يكونوا الأوائل الذين حاولوا إيجاد هذه القواعد ، وأن بحوثاً قبلهم قد عملت في بعض موضوعات النحو العبري . ولكن الشيء الذي كان لا يزال ينقص نقصاً كبيراً في هذه الناحية إنما هو وضع طريقة واضحة لأصول الكلمات العبرية وتصريف الأفعال .

وقد ذكرت دائرة المعارف اليهودية في المجاد السادس صفحة ٦٧ بأن اليهود

لم يبقَ لفوا كتباً علمية في قواعد لغتهم إلا بعد تملذهم للعرب ، وبعد أن نشأوا في مهد الثقافة العربية نشأ: مكنتهم من فهم العلوم العربية على اختلاف أنواعها (١) ، عند ذلك بدأ اليهود يتجهون نحو وضع قواعد للغتهم متبعين في ذلك الطرق التي اتبعها علماء النحو العربي وكان للغة العربية تأثير في تقدم النحو العبري .

أما منشئ النحو العبري فهو سعديا بن يوسف الفيومي ، ولذلك يسمونه أباً النحو العبري . وقد ولد يوسف في مصر عام ٨٩٢ م وذهب إلى فلسطين وبابل وكان رئيساً لجامعة «سورا» على نهر الفرات ومات عام ٩٤٢ م .

وكان عمله في محيط اللغة «معجم عبري» في جزأين رتب في الأول الكلمات ترتيباً أبجدياً بالنسبة لأوائها ورتب في الثاني الكلمات بالنسبة لحروفها النهائية كذلك ألف كتاباً آخر في اثني عشر جزءاً سماه «كتاب اللغة» كتبه باللغة العربية ويعتبر أول مؤلف منظم في قواعد اللغة العبرية عالج فيه الأبجدية العبرية وخواص حروف الحلق وابدال الحروف وادغامها وتصريف الأفعال والأسماء (٢)

وقد انتهت الدراسات اللغوية والنحوية للغة العبرية في الشرق بهذه المؤلفات التي ألفها سعديا الفيومي .

تطور النحو العبري

نتج عن اضطهاد اليهود في الشرق أن قضى على المدارس العبرية ورحل كثير من علماء العبرية إلى شمال أفريقية وإسبانيا فوجدوا هناك صدراً رحباً ونمت هناك الحركة الفكرية من جديد . وفي الفترة ما بين القرن التاسع والقرن الحادي عشر الميلادي نجد نهضة لغوية في شمال أفريقية وإسبانيا قام بها كثير من نحاة العبرية كما صارت إسبانيا مركزاً للدراسات اليهودية .

Jewish Encyclopedia VI p. 67 (١)

(٢) (تاريخ الأدب اليهودي) Waxman من ١٦٨ .

ففى شمال أفريقية نشأ أحد النحاة واللغويين الأوائل وهو « يهودا بن قريش » ، عام ٩٠٠ م وكان عمله منصباً على فقه اللغة المقارن . فقد وجه اهتمامه إلى مقارنة العبرية بالآرامية والعربية . وكان الحافز له على هذه الدراسات اثبات القرابة بين هذه اللغات .

وكان يهودا بن قريش بعمله هذا أول باحث فى ناحية فقه اللغة المقارن وألف كتاباً سماه كتاب « الصلات » ، يقصد بذلك الصلات بين اللغات وهو منقسم إلى ثلاثة أجزاء يحتوى الأولان على قوائم للكلمات العبرية التى لها صلات أو قرابات بالآرامية بينما يخصص الجزء الثالث للكلمات العبرية التى لها صلات بالعربية .

ومن العلماء اللغويين المعاصرين ليهودا بن قريش فى شمال أفريقية « دوناش ابن تميم » ، أو كما يسمى بالعربية « عدى بن تميم » ، وقد ألف كتاباً خليطاً من العبرية والعربية يعرض فيه للصلة بين العربية والعبرية ويحصى كل الكلمات العربية الفصيحة التى توجد فى اللغة العبرية وكان غرضه من هذا اثبات القرابة بين اللغتين .

وقد اتخذ هؤلاء العلماء فى دراستهم المقارنة بين اللغات أساليب ثلاثة :

١ — لاحظوا تشابهاً مطرداً فى الأصوال بين العربية والعبرية وهذه الملاحظات دفعتهم إلى البحث فى قرابة هذه اللغات والصلة بينها .

وهذا وجههم إلى :

٢ — الخطوة الثانية فشملت دراساتهم الصيغ والمفردات .

٣ — وأخيراً استغلوا معرفتهم للعربية والآرامية فى شرح ما غمض عليهم من الكلمات العبرية .

أما فى أسبانيا الاسلامية فقد ازدهرت الدراسات النحوية واللغوية ووصلت إلى مرحلة النضوج وخاصة فى قرطبة حيث ظهر فيها كثير من علماء العبرية ونحاتها وقد احتفظت قرطبة بهذه المكانة وقتاً طويلاً بينما نجد المراكز الثقافية اليهودية الأخرى قد انحطت بسرعة .

وأول عالم لغوى نحوى ظهر فى هذه الناحية فى أسبانيا هو :

« مناخم بن سروق » (٩١٠ - ٩٦٠ م) الذى اتصل بمسداى بن شبروظ وزير الخليفة عبدالرحمن الناصر فى قرطبة وصار سكرتيراً له .

وفى تلك الفترة التى تمتع فيها مناخم بمطف حسداى وتشجيعه أنتج إنتاجه الفكرى الذى هيا له مكاناً رفيعاً فى تاريخ الفكر اليهودى وكان عمل مناخم فى الناحية اللغوية هو وضع معجم عبرى يسمى « محبرت » أى الكراسة . ويعتبر هذا المعجم أول عمل لغوى فى العبرية شمل الناحية اللغوية الكاملة للكتاب المقدس . فلم تكن المحاولات السابقة كاملة دقيقة البحث .

والكتاب مقدم بمقدمة طويلة عن النحو العبرى وطريقته فى التأليف هى طريقة نحاة الشرق .

وقد قسم مناخم فى كتابه الأجدية إلى طبقتين :

الأولى تشمل الحروف التى تستعمل كحروف أصلية وزيادات فى الصدر والعجز .

والثانية للتمييز بين الأصول وبين الحروف الزائدة .

كما أنه اهتم بنظرية اشتقاق الأسماء من الأفعال ووضعها .

وقد ذكرت دائرة المعارف اليهودية المجلد السادس صفحة ٦٩ بأن لكتاب مناخم أهمية فقد كتب بالعبرية وكان له تأثير عظيم لأنه الكتاب الوحيد الذى كان سهل الوصول إلى علماء فرنسا وألمانيا اليهود فكان سبباً فى قيام دراسة مستفيضة هناك فى الناحية اللغوية ولأن مناخم كان أول من استعمل العبرية فى معالجة علم اللغة العبرية وكان دوناش معاصره يستعمل العبرية فى تأليفه .

وهناك معاصر لمناخم عاش فى تلك الفترة هو دوناش بن إبرط ٩٢٠ - ٩٧٠ م ألف كتاباً سماه « اجابات » تعرض فيه لنقد كتاب مناخم ورد فيه عليه وهو كتاب عظيم الأهمية لأنه مكتوب بأسلوب شعرى ولأنه من هذه الناحية يعتبر أول شعر لغوى نحوى فى الأدب العبرى وهو بهذا يشبه ألفية ابن مالك . ويعتبر دوناش أيضاً أول من أدخل نظام القافية فى الشعر العبرى (١)

(١) (دائرة المعارف اليهودية) مجلد ٦ ، ٥

كذلك يعتبر دوناش أول من ميز بين الأفعال المتعدية وغير المتعدية وأول من سمى حروف الاصول بأسماء حروف كلمة (فعل) كما قسم صيغ الفعل إلى شديدة وضعيفة ، ووضع أقسام الكلمة الثلاثة . الإسم والفعل وكلمات أخرى تشمل ظروفًا وحروف جر (١) .

وعمل دوناش هذا يرينا أن النحو العبري قد وصل في أسبانيا الإسلامية إلى مرتبة قريبة من الكمال وقد شغل دوناش مكانة رفيعة في تاريخ النحو العبري . وكان لكل من مناخم ودوناش تلاميذ وكل فريق يناصر أستاذه ويدافع عنه في أسلوب جدلي علمي كان له أثر كبير في تقدم دراسة النحو واللغة وتكثرت لكل منهما مدرسة وكانت المجادلات بين تلاميذ كل منهما مستمرة .

ومن تلاميذ مناخم « اسحاق بن جيكا تيلا ، و «يهودا حيوج ، وقد اشترك في الرد على دوناش ونقده في كتاب يسمى «رد على الرد ، وهذا الكتاب مقدم بمقدمة شعرية وخصص قسم منه لنقد دوناش وتأييد أقوال مناخم وحججه .

وهذا العمل قد خدم اللغة والنحو العبري في شرح النظريات النحوية العبرية وبالرغم من أن هذه المقالات الجدلية توضح وجهات نظر جماعات وأفراد فانها لم تنتج مادة جديدة زيادة على ما وصل إليه مناخم ودوناش .

ومن تلاميذ دوناش نجد يهودا شيشمت الذي كتب رداً على الرد باسم تلاميذ رد فيه على تلاميذ مناخم في أسلوب هجائي شعري .

ازدهار النحو العبري وتأثره بالنحو العربي

تبدأ هذه المرحلة بظهور العالم النحوي «يهودا حيوج ، أما «يهودا حيوج ، أشهر تلاميذ مناخم فهو عالم آخر نال شهرة في هذه الناحية في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر الميلادي وقد عاش في قرطبة وكان له تلاميذ كثيرون ومن بينهم «صمويل بن نجولا ، و « مروان ابن جناح ، .

(١) تاريخ الأدب اليهودي ص ١٧٠ Waxman

وكان حيوج مشهوراً بين النحاة العبريين المتأخرين بأنه مؤسس الدراسات العلمية للنحو العبرى ويسمونه أبا النحاة .

وقد ظهر حيوج في الوقت الذى ازدهرت فيه الثقافة العربية في أسبانيا الإسلامية فتأثر حيوج بذلك ويؤيد هذا ما يقوله « مونك » (١).

« وكان في أسبانيا أن تعمقت دراسات اللغة العربية ودراسات النحو العبرى ومن هذه الدراسات العميقة في اللغة والنحو قد اهتدى اليهود إلى معرفة كاملة بقواعد اللغة العربية » .

ويستشهد « مونك » بما يؤيد رأيه في هذا بنص ذكره لموسى بن عزرا هو : « ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس تفهمت جاليتها بها بعد مدة أغراضهم ولقنت بعد لآى لسانهم وبرعت في لغتهم وتقطنت لدقة مرامهم وتمرت في حقيقة تصاريقهم وأشرفت على ضروب أشعارهم حتى كشف الله لهم من سير اللغة العبرانية ونحوها واللين والاتقلاب والحركة والسكون والبسندل والإدغام وغير ذلك من الوجوه النحوية مما قام عليه برهان الحق وعضده سلطان الصدق على يدى أبى زكريا يحيى بن داود حيوج » .

وقد وضع « حيوج » نهاية لسلك فوضى علمية تتعلق بالنحو العبرى وأوجد قوانين جديدة في أصول الكلمات وفي الانقلاب والابدال ، وفصل الصيغ النحوية بعضها عن بعض وخلق بهذه الطريقة نحواً علمياً منظماً لمعظم أجزاء اللغة العبرية الهامة وبهذا صار حيوج مبدع علم النحو العبرى المنظم ، وسار على نهجه تلاميذه وتابعوه من بعده في أسبانيا في القرن الحادى عشر ، وكتب مؤلفاته باللغة العربية واستمر النحو العبرى يكتب بتلك اللغة في أسبانيا ، وظهر تأثير النحو العبرى واضحاً جلياً من حيث الاصطلاحات النحوية الفنية التى استعملت في النحو العبرى (١) .

(١) (مجلة جورنال أسياتيك عام ١٨٥٠ ص ٢٨ و ٢٩) .

(١) (راجع دائرة المعارف اليهودية) مجلد ٦ ص ٦٩ .

وأهم مؤلفات « حيوج » هي :

١ - كتاب عن الحروف اللينة ، والأفعال التي تدخل فيها هذه الحروف فتكون من أصولها ، ويتكلم فيه عن الحروف الصائتة والحروف الصامتة ، والحروف الضعيفة .

٢ - كتاب الأفعال ذوات المثلين .

٣ - كتاب التنقيط يعالج فيه نظام التنقيط وتغيير حروف العلة ونظام النبرات ويشرح الشفا والداجش .

وهذه السكتب كلها قد ألفها حيوج باللغة العربية وموجودة في مكتبة اكسفورد وقد ترجمها إلى اللغة العبرية « موسى جيكانيل » ، في آخر القرن الحادى عشر الميلادى ، ثم ترجمها مرة أخرى « موسى بن عزرا » .

ويتبين لنا من الموضوعات التي عالجها « حيوج » ، في كتبه مقدار ما أحدثته من تأثير وتقدم في علم النحو العبرى ، ومن أجل هذا اعتقد النحاة المتأخرون أن نشأة النحو العبرى الحقيقى كانت على يدى حيوج ويؤيد هذا النص الذى يذكره « مونك » ، ويبين فيه فضل حيوج وقد نقله من مقدمة كتاب اسمه « المرشد الكافى » ، وهو معجم تلودى لمؤلفه « تنحوم الأورشليمى » ، ويقول فيه :

« وهكذا كان اللغويون المتقدمون يعتقدون جميعهم الأفعال الثنائية والأفعال الفردية إلى أن ظهر أبو زكريا حيوج وأقام الدلائل والبراهين على أنه لا يوجد فعل أقل من ثلاثة أحرف ، وبين سر الحروف اللينة والحروف المنذغمة والحروف المنعقدة فثبت الحق وبطل ما كان سواه ثم جاء من بعده الشيخ المعظم أبو الوليد مروان بن جناح فزاد ذلك بياناً ووضوحاً . »

أما مروان ابن جناح الذى جاء بعد حيوج والذى يعتبر أعظم علماء النحو العبرى وأشهرهم فساهم فى نهاية هذا الفصل .

وقد أحدثت مؤلفات حيوج وابن جناح من بعده نهضة لغوية فى دراسة اللغة والنحو العبرى . واستمر عدد من العلماء الذين جاءوا من بعدهم فى الدراسة

والبحث ومن أشهر هؤلاء العلماء :

« صمويل بن نجدلا » (٩٩٣ - ١٠٥٥ م) كان تلميذ حيوج وكتب مقالات جدلية بالاشتراك مع أنصاره وألف كتاباً في النحو يتكون من عشرين جزءاً أسماه (كتاب الاستغناء) ويعالج فيه علم اللغة .

ولكن فضل صمويل بن نجدلا يرجع إلى تشجيعه لدراسة النحو فقد وجه عناية خاصة لهذه الدراسة بفضل مركزه الذي كان يتمتع به كرئيس لليهود في أسبانيا . فجمع كثيراً من علماء اللغة والنحو حوله وشجعهم على البحث والدرس ومن هؤلاء العلماء الذين اهتموا بهذه الدراسة :

« سليمان بن جبيرول » (١٠٢٣ - ١٠٧٠ م) ألف هذا العالم كتاباً في النحو العبرى نظمه بأشهر ويعتبر مختصراً للنحو وهو بعمله هذا يشبه ابن مالك في ألفيته . وذلك لأنه كان شاعراً مشهوراً أيضاً .

وبعد هذا نجد شاعراً عظيماً ومفكراً كبيراً هو :

« يهودا الليني » وقد خصص جزءاً من كتابه المشهور كوزارى (١٦٦٩) لعلم الصوت وبنية النحو العبرى .

ومن منتصف القرن الحادى عشر إلى النصف الأول من القرن الثانى عشر الميلادى نجد عدداً من العلماء اللغويين الذين استعمروا في الطريق التي رسمها لهم حيوج وابن جناح . وقد عالجوا أجزاء من النحو العبرى في مؤلفات مستقلة منهم :

« موسى بن جيكا تيلا » الذي نشأ في قرطبة وتركها إلى سرقسطة أثر الاضطرابات الأهلية . وقد ترجم كتب حيوج إلى اللغة العبرية كما ألف كتاباً على الجنس في العبرية بعنوان (المذكر والمؤنث) .

وهناك معاصر لموسى جيكا تيلا هو (يهودا بن بلعام) ولد في طليطلة واستوطن اشبيلية وتوفي عام ١١٠٠ م وكتب عدداً من المقالات في النحو واللغة بعنوان « ما تشابه لفظه واختلاف معناه » و « كتاب الحروف » و « كتاب

عن الأفعال ، وكتاب في الحركات والنبرات يعرف باسم « المرشد لقراء الكتاب المقدس » .

وعما يسترعى النظر أن هذه الكتب جميعها كتبت باللغة العربية .

ومن النحويين أيضاً الذين ظهوروا في هذه الفترة :

« اسحاق بن يشوس الطليطلي » ، ألف كتاباً في التصاريف « وداود بن هاجر » من غرناطة ألف كتاباً في الحركات و « ليني بن التبان » من سرقسطة ألف كتاباً نحويّاً بعنوان (المفتاح) و « ابن بارون » قد حقق العلاقة النحوية بين العربية والعبرية في كتابه المسمى (كتاب الموازنة) وهو يبين العلاقة بين اللغتين . (١)

وهكذا استمرت الحركة اللغوية واستمر النشاط في الدراسات النحوية ولما كانت المؤلفات النحوية واللغوية في اللغة العبرية لعلماء اليهود في أسبانيا قد كتبت معظمها باللغة العربية فانها لم تؤثر التأثير المطلوب في الممالك الأخرى التي لا تعرف اللغة العربية . ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى التفسير في ترجمة هذه المؤلفات إلى اللغات الأخرى وخاصة إلى اللغة العبرية .

وإلى جانب هذا فقد ظهر مؤلفون من اليهود يؤلفون بالعربية وبهذا انتشرت مؤلفات اللغويين والنحاة من اليهود وجاوزت أسبانيا إلى فرنسا وإيطاليا وألمانيا وترجمت إلى العبرية معظم كتب النحو العبري التي ألغت باللغة العربية .

وعن كان لهم الفضل في نقل هذا التراث الفكري اليهودي :

« ابراهام بن عزرا » الذي نشأ في طليطلة (١٠٩٣ - ١١٦٧ م) وكان منذ حداثة متعطشاً إلى العلم فأخذ يتجول في البلاد وبذلك كان الواسطة بين أسبانيا والممالك الأخرى في نقل المعرفة ، واستمر مدة من الزمن في روما وهناك بدأ نشاطه الفكري في التفسير والنحو والشعر . ويعتبر ابراهام بن عزرا أول من نقل المعارف النحوية التي نضجت في أسبانيا إلى ممالك أوروبا الأخرى إيطاليا وفرنسا وإنجلترا .

(١) (دائرة المعارف اليهودية) مجلد ٦ ص ١٧٥

ومن أهم كتبه التي ألفها في النحو العبرى .

١ - كتاب الموازنة ، وقد اهتم فيه بشرح الاصطلاحات النحوية ، ويعتبر مقدمة لدراسة النحو العبرى .

٢ - كتاب في أصول النحو ، وقد بين فيه الوضع الكامل لقواعد النحو العبرى .

٣ - كتاب التوضيح ، في اللغة العبرية .

٤ - كتاب اللغة الفصحى ، وقد بحث فيه مسائل معينة في النحو . ولهذا الكتاب أهمية خاصة لأنه بحث فيه علاقة اللغة العبرية بالعربية والآرامية (١) وهذه الكتب التي ألفها ابراهام بن عزرا في اللغة والنحو العبرى تعطينا فكرة واضحة عما وصلت إليه الدراسات اللغوية والنحوية في أسبانيا الاسلامية كما تعطينا الشكل الكامل الصحيح للنحو العبرى بطريقة مفصلة ومضبوطة . كما أنه قد كتب مؤلفاته باللغة العبرية ولو أنها اعتمدت إلى حد كبير على مصادره التي كتبت باللغة العربية ولكن مؤلفاته مع هذا كانت تحمل طابعه العقلي الخاص (٢) .

وكانت مؤلفات ابراهام بن عزرا قد تضمنت ثمار تلك الجهود العقلية التي بذلها علماء اليهود النحاة واللغويون في أسبانيا واستطاع ابراهام بعمله هذا أن يجعل هذه المؤلفات سهلة الوصول قريبة المنال إلى يهود أوروبا الغربية .

ولقد أحدث اهتمامه بهذه الناحية أن نهض تلاميذه له يحنون حذوه منهم :

د سليمان بن برحون ، الذي رحل من أسبانيا واستقر في سالرنو وهناك ألف معجما في اللغة العبرية وسماه « الكراسة » وقد استعار هذا الإسم من معجم مناخم وسار فيه على نهج كتاب الأصول لاروا بن جناح وزوده باضافات من كتاب حيوج مع اضافة لجهوده الخاص (٣) .

(١) راجع (تاريخ الأدب اليهودى لواكسمان ح ١ ص ١٧٦) .

(٢) راجع (دائرة المعارف اليهودية) مجلد ٦ ص ٧٠ .

(٣) راجع (تاريخ الأدب اليهودى لواكسمان ج ١ ص ١٧٧) .

كانت الاضطهادات والمحن التي نزلت باليهود أيام دولتي المرابطين والموحدين نتيجة للتعصب الديني سبباً في تفرق هؤلاء اليهود وتشتتهم في الممالك المختلفة فأدى هذا إلى قيام مراكز جديدة للفكر اليهودي . وأخذ كثير من العلماء اليهود ينزحون إلى تلك الممالك وهناك بدأوا نشاطهم العلمي من جديد .

ومن هؤلاء العلماء النازحين من أسبانيا أفراد أسرتي « قحى » و « تبون » الذين استقروا في فرنسا وكان لهم الفضل في تعريف أوروبا بمجموعات علماء اليهود في أسبانيا كما كان لهم الفضل في نقل التراث الفكري الاسلامي إلى أوروبا ، فان هؤلاء العلماء كانوا يتقنون معرفة اللغة العربية ويفهمون أسرارها وهم في الوقت نفسه فحول في اللغة العبرية فنقلوا إلى اخوانهم كنوز الفكر في المؤلفات العربية سواء كانت يهودية أو اسلامية .

ويلاحظ أنه بانتقال هؤلاء العلماء قد انتقل مركز الفكر اليهودي من أسبانيا إلى فرنسا . وقد شاهد القرن الثاني عشر نهضة ذلك المركز الجديد ، وفضلاً عن الترجمة التي قام بها أفراد أسرتي قحى و تبون إلى اللغة العبرية فقد كان لهم نشاط فكري في التأليف في اللغة والنحو العبري وفسه اللغة المقارن عما أفاد العبرية والعربية والدراسات المقارنة في اللغويات بوجه عام . ثم انتشرت بعد ذلك دراسة النحو العبري على مر العصور وكثر العلماء الذين أخذوا يهتمون بالتأليف في النحو العبري معتمدين في ذلك على الأصول الأولى التي تركها لهم العلماء الأوائل أمثال مروان بن جناح . ونجد الآن اهتماماً بالغاً في عصرنا هذا بدراسة اللغة العبرية ونحوها في ألمانيا وفي فرنسا وفي إنجلترا وأمريكا وبخاصة من علماء اليهود المقيمين في تلك البلاد وكذلك في فلسطين المحتلة منذ أن احتلها اليهود . ونجد التأليف في هذا بلغات مختلفة هي الألمانية والفرنسية والانجليزية والعبرية.

مروان بن جناح ومؤلفاته في النحو العبري

يعتبر مروان بن جناح خير من يمثل الناحية اللغوية والدراسات النحوية العبرية في أسبانيا الاسلامية وكان من حسن الحظ أن أكثر مؤلفات هذا العالم قد

بقيت محفوظة لنا وأتيح لنا فرصة الاطلاع عليها بمكتبة جامعة القاهرة .
ومؤلفات هذا العالم تعطينا صورة واضحة عن ازدهار هذه الدراسة وعن
أثر النحو العربي والنحاة العرب في النحو العبري وتأثر نحاة العبرية باللغة
العربية ونحوها .

ولد أبو الوليد مروان بن جناح في قرطبة عام ٩٩٠ م ويسمى في العبرية
د الحاخام يونا ، وقد عاش فترة من حياته في قرطبة وتأثر بالبيئة العلمية
والحياة الفكرية الإسلامية واليهودية التي كانت مزدهرة بها ولكنه اضطر أن
يترك قرطبة عام ١٠١٢ م بعد سقوط أسرة الحاجب المنصور بسبب الحرب
الأهلية التي قام بها البربر في قرطبة والتي أدت إلى استسلام المدينة إلى الثوار .

ذهب ابن جناح إلى أليسانه ، وقضى بها وقتاً من شبابه فيها ، وبعد فترة
عصية مرت به انتهى به المطاف إلى «سرقسطة» فأقام فيها بقية حياته وألف
فيها مؤلفاته في اللغة والنحو ومات عام ١٠٥٥ م (١).

والذي يهمنا من هذا العالم هي الناحية الفكرية .

درس ابن جناح دراسات واسعة - ليس فقط - في اللغة العبرية وفي الكتاب
المقدس والتلمود ولكنه درس أيضاً دراسات واسعة في اللغة العربية التي كان
يتقنها ويمجدها لإجادة تامة وسوف نلاحظ من كتاب (اللمح) في النحو العبري أنه
درس كتاب سيبيويه وتأثر به إلى حد بعيد .

وكذلك درس ابن جناح العلوم الفلسفية وخاصة المنطق وكذلك الطب .
وحاول أيضاً في شبابه أن ينظم شعراً عبرياً . وكان هذا يعتبر عملاً أدبياً
بالنسبة لعلماء اليهود الذين درسوا الشعر العربي وحاولوا تقليده في نفس الموازين
الشعرية العربية ولما لم يشعر بمقدرته على الشعر تركه ليشغل نفسه بدراسة
أكثر أهمية . وقد اتجه همه أساسياً إلى اللغة العبرية التي أراد أن يشرح قواعدها
في عمل منظم مؤسس على العقل واستعان على ذلك بمعرفته الواسعة للغة العربية .

(١) (مرجع دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٣٤) .

أما عن أساتذة مروان بن جنيح فإنه تلقى علومه الأولى في قرطبة وتأثر بالبيئة العلمية فيها ولما رحل إلى إلبسنة وجد هناك كثيراً من العلماء الذين درس عليهم ومن هؤلاء العلماء (اسحاق بن جيكا تيلا) و(واسحاق بن شاؤول) وقد كان التنافس العلمي على أشده بين هذين العالمين في إلبسنة وكان لواء النصر معقوداً لإسحاق بن جيكا تيلا بسبب تفضله في اللغة العربية (١).

كما كان يعيش في ألبسنة في تلك الفترة أبو الوليد بن حسداى وأبو سليمان بن رشلاح وأبو إبراهيم بن بارون ولكن أشهر هؤلاء الأساتذة الذين درس عليهم ابن جنيح هو اسحاق بن جيكا تيلا الذي كان عالماً بالعربية ودرسها ابن جنيح عليه فكان لهذا تأثير عظيم في مؤلفاته وقد وجه ابن جنيح عناية خاصة إلى دراسة الكتاب المقدس واللغة العبرية وساعده في هذا علماء ألبسنة ونرى ابن جنيح يذكر العالم يهودا حيوج كثيراً في كتبه بالاحترام والتبجيل على أنه أستاذه في علم اللغة العبرية وقواعدها فقد درس أفكاره وآراءه وسار على نهجه وأتم ما بدأه وتأثر به كثيراً وإليه يرجع الفضل في كثير مما وصل إليه ابن جنيح في كتبه اللغوية ولسكنه لم يتلق العلم على يهودا حيوج شخصياً ولم يتصل به ففى المقالات العديدة والكتب التي تكلم فيها ابن جنيح عن مؤلفات حيوج وجملة موضع التقدير والاعجاب لا توجد إشارة إلى أنه حدث اتصال شخصي بين العالمين (٢).

وحيثما استقر ابن جنيح في سرقسطة أخذ يشغل نفسه بتدوين جميع مؤلفاته وكان معروفًا هناك بأنه محور الدراسات العلمية فقد شغل نفسه بالبحث والدراسة والتأليف. وفي سرقسطة اضطرت إلى خوض مناقشات جدلية بين علماء المسلمين والمسيحيين كما نشأت خصومه علمية بينه وبين صمويل بن نجدلا وكان لها أثر عظيم في النحو العبرى. ذلك أن صمويل كان تلميذاً ليهودا حيوج وكان يدافع عن أستاذه ويرد على انتقادات ابن جنيح لحيوج. ويظهر لنا من العبارات التي وردت في (رسائل الرقاق) التي كتبها صمويل ابن نجدلا وأصحابه يعارضون فيها ابن جنيح.

(١) (مرجع دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٨٤).

(٢) (مرجع — كتب ورسائل لابن جنيح — ص ٤).

يكاظهر لنا ذلك أيضاً من (كتاب التشوير) الذي كتبه ابن جنح للرد عليهم
سار ابن جنح في الطريق الذي رسمه له حيوج فمجدده كتابه (المستلحق)
يتم أعمال حيوج وفي كتابه (التقريب والتسويل) يشرح كذلك مؤلفات حيوج
وفي كتابه (التسوية) يتحدث في كثير من الحاس كيف وجد نفسه في هذا الميدان
الأدبي لمدينة سرقسطة متقاداً إلى الخصومة والجدال في موضوعات مختلفة بخصوص
كتاب المستلحق وأخذ صمويل بن نجدلا وزير مملكة غرناطة في ذلك الوقت
يوجه إلى ابن جنح تهماً جديدة أثار خصومة علمية واشتدت الخصومة بينهما
ولكنها كانت خصومة مفيدة علمياً نظرت على التوالي رسائل صغيرة عديدة
بمعنوان (رسائل الرفاق) من تأليف صمويل وأنصاره أثبت فيها مسائل نحوية
واضطر ابن جنح أن يرد على هذا النقد وتلك الخصومة مرحلة بعد مرحلة في
الأجزاء الخمسة من كتابه (التشوير)

مؤلفات مرواه بن جنح في النحو العبرى

كانت دراسة الكتاب المقدس أهم عمل أساسى فى حياة ابن جنح الفكرية
كما ذكرت والدافع له على دراسة اللغة العبرية وقواعدها والاهتمام بها فقد اعتبر
الكتاب المقدس المصدر الذى يمكن الاعتماد عليه فى دراسة اللغة العبرية .
وكانت دراسة علم اللغة فى رأيه - واجباً دينياً وهو يشير إلى ذلك فى كتابه اللمع
بقوله « إن الكتاب المقدس لا يوقف على ما فيه إلا بعلم اللغة ومن هنا كانت
عناية المرء باقتان هذا العلم وكان سعيه لإدراكها وتوفيق معانيها، ' ويؤيد هذا
ما يقوله مترجم « Mezger » فى تعليقه على « كتاب اللمع » بقوله يمكن أن يصور
ابن جنح بكلمة واحدة أنه رجل الكتاب المقدس فهو يقلب صفحاته بدون
انقطاع ويقروءه بشغف ولذلك نراه يأتى بتأويلات جريئة لا يجرؤ عليها الشراح
المحدثون فهو يكمل نقصاً ويحذف عبارات زائدة ويغير نظام المفردات والجمل .
وباختصار فهو يصحح النص فى كثير من المواضع ومن هنا نشأت أبحاث فى
اللغة والنحو وجمع المفردات اللغوية على شكل معجم . كذلك اهتم ابن جنح

بدراسة التللود دراسة لغوية وكان يحفظ الكتاب المقدس عن ظهر قلب وقد أفاده هذا كثيراً في الاستشهاد على نظرياته النحوية بذكر الأمثلة العديدة من الكتاب المقدس وخاصة في كتابه (السمع) .

وقد أتاح له صفاء فكره وقوة ذاكرته كما يقول Metzger أن يجمع بين النظام والوضوح في هذا الخليط العظيم من المواد العلمية التي كان يختزنها في رأسه وبفضل ما كان له من نفاذ البصيرة استطاع أن يتعمق في اللغة وكذلك بفضل ما كان له من صفات عقلية استحق أن يكون العالم الحقيقي لعلم النحو العبري .

ومقدرة ابن جنح الفكرية لم تكن في الجمع والتركيب بأقل منها في التحليل فقد كان يدرك الصفات العامة للأشياء ويظهر المثلثابه منها ويعرف كيف يجمع الجزئيات في مجموع منسق ثم يستنبط منها ملاحظات جزئية لنظرياته العامة المبينة على أسس متينة . وقد كان عمله منصباً على النحو بالذات إذ يفترض بعبريته أن كل الأفعال ترجع في الأصل إلى تصريف واحد قد تعدد بتأثير حروف الحلق والحروف اللينة (١) .

أما أهم مؤلفات ابن جنح في النحو فهي:

(١) كتاب المستلحق

وهو أول عمل لابن جنح وقد بدأه في قرطبة وسكنه آتمه في سرقسطه وهو نقد وإضافات لكتابتين (الأفعال ذوات المثلين) و(الأفعال ذوات حروف اللين) ويقرر ابن جنح في مقدمة كتابه هذا أنه قرأ الكتاب المقدس ثمانين مرات ليجمع مادة هذا الكتاب فيقول . أما بعد أيها الأخ الحبيب فإنه لم تزل نفسي تطالبني باستلحاق ما أغفله الأستاذ الفاضل . أبو زكريا حيوج من استيفاء الأفعال ذوات حروف اللين والأفعال ذوات المثلين . وضبطني عن ذلك إلى وقتي

(١) مرجع مقدمة كتاب السمع ص ٢ .

هذا رياسة هذا الرجل في هذا الفن وجلالة قدره فيه واقتداره عليه فانه لم يتقدم إلى التكلم فيه متقدماً ولا سبقه إليه سابق .

وإني أستلحق في هذا الكتاب كل ما بلغه وسعى وانتهت إليه مقدرتي من أجناس الأفعال وأنواعها وأشخاصها التي أضرب عنها أبو زكريا حيوج وسميته بكتاب المستلحق . ولم أقصد — علم الله — في شيء من ذلك الأخذ من الرجل والطنن عليه وكيف ومن بحره غرنا وبسنده روينا فهو الذي لا يلحق شأوه ولا يشق غباره ، ونحن إن رددنا عليه فردنا إنما هو بما تعلمناه منه واستفدنا من كتابه ، وأضفت إلى ذلك جميع ما ضمنته هذا الكتاب كل وجه وجدته جازاً زيادته على الوجوه التي أتى بها أبو زكريا في بعض كلامه لتكون الفائدة أعم والمنفعة أتم .

وقد رتب ابن جناح أبواب هذا الكتاب على حسب ما وجدها مرتبة عليه في كتاب حيوج أعني أنه قدم ذكر حروف اللين على ذوات المثلين وقدم من حروف اللين الأفعال التي فاءاتها ألف (ص ١٤ من الكتاب) ثم الأفعال التي فاءاتها يا . ص ٢٥ ثم الأفعال التي عينها حرف لين (ص ٦٢) ثم الأفعال التي لامها حرف لين (ص ١٣٠) ثم يتلو جميع ذلك الأفعال ذوات المثلين (ص ١٧٨) مقتضياً في ذلك طريقة حيوج .

(٢) كتاب التشوير

كان السبب الذي دفع ابن جناح لتأليف هذا الكتاب أن صمويل بن نجدلا تلميذ حيوج قد اعتبر نقد ابن جناح لاستاذه إهانة فأخذ على عاتقه الدفاع عنه وعن آرائه النحوية هو وأنصاره في رسائل تسمى «رسائل الرفاق» فكان رد ابن جناح عليهم وعلى آرائهم في كتابه هذا ، وبما يؤسف له أن هذا الكتاب قد ضاع ولم يبق منه إلا فقرات نشرها ديرنبورج في باريس عام ١٨٨٠ بعنوان «كتب ورسائل لابن جناح» .

(٣) رسالة التنبيه

كتبها ابن جناح وقدمها إلى صديق له في قرطبة وكان هذا الصديق قد جاء إليه

في سر قسطة فأعطاه كتاب المستحق ولكنّه سلب منه فأسرع ابن جناح في إرسال نسخة أخرى من كتاب المستحق مصحوبة برسالة التنبية . وهذه الرسالة تتضمن مناقشات جدليه نحوية يرد بها على رسالة كتبها خصومه في سر قسطه وفيها يناقش مسائل متعددة من النحو العبري .

ويذكر مؤنك في مجلة جورنال آسياتيك (Journal Asiatique) أن بعض خصوم ابن جناح ألفوا كتاباً يسمى « الاستيفاء » وضمنوه نقداً شديداً لكتاب المستحق فكُتِبَ ابن جناح هذه الرسالة ليرد بها على نقدهؤلاء الخصوم ويؤيد هذا ما يقوله ابن جناح نفسه في مقدمة هذه الرسالة « ... وذلك أن شرذمة من الناس ألفوا كتاباً لفظه غير رشيق ومعناه غير أنيق استلحقوا فيه أفعالا أغفلتها أنا بزعمهم واجب استلحاقها عندهم على ما ثبت في كتابي أبي زكريا حيوج وفي كتابي المستحق » .

(٤) رسالة التقريب والتسهيل

وهي مخصصة للتيسير على المبتدئين لفهم ما يمكن أن يكون صعباً عليهم في كتابي حيوج والفرض منها - كما يفهم من عنوانها - أن تعد الطالب ليفهم نظريات حيوج فعنوانها - رسالة التقريب والتسهيل لما بعد وصعب على المبتدئين من كتابي أبي زكريا حيوج بما سهله وقربه أبو الوليد مروان ابن جناح القرطبي بمدينة سرقسطة .

وقد ذكر ابن جناح أن أبا زكريا حيوج قدم في كتاب الأفعال ذوات حروف اللين العلة التي دعت إلى وضعه فقال إنها جعلت للناس بتصريف الأفعال وغلظهم في أصولها .

وتنقسم هذه الرسالة إلى أربعة أقسام :

القسم الأول خاص بالأسئلة التي لم يعالجها ابن جناح في كتاب المستحق إلا جابراً ، وبعد أن شرح بعض الاصطلاحات التي استعملها حيوج وضع قسماً

للحركات التي قسمها إلى حركات أساسية وهي ثلاث وحركات ثانوية وهي أربع ثم يبحث في تحديد معنى القاعدة التي وضعها حيوج وهي أن العبرانيين لا يجمعون بين ثلاثة أحرف محرّكة في الكلمة السالمة من الألف والهاء والعين والحاء ومن التقاء المثلين دون أن يتوسطها داجش أو شفا ךְיִנְשָׁא أو חַיִּנְשָׁא

ويدرس كذلك في هذا القسم خواص الهاء بمقارنتها بالحروف الثلاثة الألف والواو والياء وأخيراً يضع قاعدة الفعل المعتل وبعض ملاحظات خاصة على الحرف الأول إذا كان ألفاً .

وفي الأقسام الثلاثة الباقية يبحث أصول الأفعال المعتلة العين والمعتلة اللام وما فيه حرفاً علة . ويضع في آخر السكتاب صفحات تحتوي على خواص دقيقة في التمييز بين المستقبل الذي له معنى الماضي والمستقبل الذي يحل محل الماضي .

(٥) كتاب انتسوية

وهو مقالة كتبها رداً على جدال حدث في سر قسطة في بيت صديق لابن جناح اسمه (أبو سليمان بن طراقة) وقد اشترك في هذا الجدل بعض أنصار صمويل بن نجدلا وهاجم فيه ابن جناح وآراءه وكان يعرض أفكاراً تقلل من قيمة ابن جناح (١) ولكن ابن جناح يرد عليه ويستشهد بقول الشاعر العربي

فلا توعدني لأنني أن تلافيني معي مشرفي في مضاربه قسم

ويضع ابن جناح في كتابه هذا قاعدة للجدل الذي حدث مع صديقه أبي سليمان ابن طراقة ويضيف إلى ذلك أجوبة أخرى أجاب بها على ملاحظات كتبها منافسوه وخصومه .

وإذا نظرنا إلى هذه الخصومة نرى أنها قد فتحت باباً للنقاش العلمية والجدل المنتج مما أفاد اللغة العبرية وقواعدها .

وهذه السكتب الأربعة ألفها ابن جناح باللغة العربية ونشرها وطبعها

(١) (مرجع دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٣٤) .

دير نبورج في باريس عام ١٨٨٠ م بنصوص عربية وترجمة فرنسية .

بعد هذه المؤلفات النحوية التي ألفها ابن جناح وكانت كلها تهدف إلى التعليق والالتزام لكتابتان حيوج وكان قوامها الجدل والمناقشة وتؤيدها الخصومة العلمية العنيفة . نرى ابن جناح يقرب من سن الشيخوخة ويأتي له وقت الهدوء والاستقرار فيحول كل جهده العلمي إلى وضع كتابه « التنقيح » .

(٦) كتاب التنقيح ٣٦٦٣٦

يعتبر هذا الكتاب أهم مؤلفات ابن جناح وقد خصصه لدراسة الكتاب المقدس وهو أول عمل علمي كامل في اللغة العبرية ونحوها .
والكتاب يحتوي على جزأين أو كتابين .

١ - كتاب الأصول

وهو معجم كامل للغة الكتاب المقدس وضعه على مثال معجم مناخم وداود ابن ابراهيم ومؤلفين آخرين ولكنه يمتاز بأنه معجم شامل للغة الكتاب المقدس وقد كانت المعاجم التي ألفها من قبله ناقصة ولكن ابن جناح استطاع بدراسته اللغوية الواسعة أن يستفيد في وضع هذا المعجم .

٢ - كتاب اللمع : في النحو العبري :

ويقول ابن جناح « وسميت كتابي هذا كتاب التنقيح الذي معناه في اللسان العبراني البحث والتفتيش كما أن تنقيح الكلام في اللسان العربي هو تفتيشه أيضا .
(ص ١٧) » .

وقسمت كتابي هذا على جزءين الأول تذكر فيه أبواباً علمية يتبين منها كثير من تصاريف اللغة ومجازاتها واستعمالاتها وأبنيتها وغير ذلك من أحوالها وسميت هذا الجزء لكثرة فنونه « كتاب اللمع » تشديهاً لأبوابه باللمع من الأرض وهي مواضع يكون فيها أنواع مختلفة من الزهر . أخذ من التسليع في الثوب الذي يكون من ألوان شتى .

والجزء الثاني نذكر فيه أكثر الأصول الموجودة في «المقراء» أي التوراة
وسميت هذا الجزء الثاني كتاب الأصول (ص ١٨) .

وقد وضع ابن جناح هذا الكتاب بجزءيه باللغة العربية بحروف عبرية ثم
ترجم هذا الكتاب بعد ذلك إلى اللغة العربية وقد طبع الأصل العربي ونشره
ديرنبورج Derenbourg بمساعدة بوشر Bacher في باريس سنة ١٨٨٦ .

ونشر الترجمة العبرية التي عملها يهودا بن تبون جولدمبرج Goldberg
وكرشميم Kerchheim في فرانكفورد في سنة ١٨٥٥ بعنوان **הַרְקָמָה**
وطبع الأصل العربي لكتاب الأصول ونشره «Newbauer» أكسفورد
سنة ١٨٨٥ . .

أما الترجمة العبرية لكتاب الأصول التي عملها يهودا بن تبون فقد نشرها بوشر
Bacher في برلين سنة ١٨٩٧ . بعنوان **הַרְקָמָה**

كما توجد ترجمة فرنسية لكتاب اللمع عملها Metzger في باريس
سنة ١٨٨٩ .

ويعتبر كتاب اللمع - من أجل هذا - الكتاب العلمي الكامل للنحو العبري
ولأنه يمثل دور ازدهار هذا العلم ونضوجه في أسبانيا الإسلامية كما أنه من ناحية
أخرى يظهر فيه أثر النحو العربي واضحاً في النحو العبري .

كتاب اللمع - عرض وتحليل :

هذا الجزء الأول من كتاب التنقيح وقد ذكر فيه أبو الوليد بن جناح
أبواباً علمية يتبين منها كثير من تصاريف اللغة ومجازاتها واستعمالاتها وأبنياتها
وغير ذلك من أحوالها .

وكان الباحث له على تأليفه هو شفقه بدراسة الكتاب المقدس . وعلم النحو
واللغة في نظره وسيلة لفهم ودراسة وشرح لغة الكتاب المقدس ومنزلة علم
اللسان عنده عظيمة فيقول في مقدمة الكتاب ص ٦ :

و فلما كانت منزلة علم اللسان أنه العلم الجليل النظر العظيم القدر المؤدى الى علم كلام الله المعين على العمل بأمره ونهيه المزلف الى ثوابه المبعد عن عقابه . اعتقدنا أن تواف في ذلك كتابياً نجمع فيه أبواباً تشتمل على أكثر علم اللغة ونحيط بنجل استعمالها ومجازاتها . ونودعه أيضاً أكثر أصولها التي في التوراة ونشرح غريبها ولا ندع فيها شيئاً يستفاد من المصادر وتصريف الأفعال إلا ونودعه كتابنا هذا ونبين ذلك ونبسطة بقدر وسعنا ومبلغ طاقتنا .

ولذلك نراه يستشهد في كتابه هذا بكثير من الفقرات في الكتاب المقدس وعمله هذا يعتبر من ناحية أخرى شرحاً للكتاب المقدس وهو يقول في المقدمة أيضاً : « وأنا مزيج أن أستشهد على شرح بعض الأصول بما أمكنني من الموجود في التوراة وما لم أجد عليه شاهداً من التوراة استشهدت عليه بما حضرني من التامود واللغة السريانية إذ أن جميع ذلك من استعمالات العبرانيين مقتنياً في ذلك أثر سعديا الفيومي وغيره من العلماء .

كذلك نراه يستشهد كثيراً بكلام العرب وأمثلة من النحو العربي بما يدل على دراسته الواسعة في اللغة العربية . في الوقت الذي وجد فيه ابن جناح في قرطبة كانت دراسة النحو العربي تلقى عناية خاصة في قصور الأمراء والخلفاء بقرطبة وفي الجامعات الإسلامية بها وبغيرها . ولقد اتخذ ابن جناح هؤلاء العرب أساتذته وسار على نهجهم وحصل على معرفة عميقة بالأدب العربي وبالكتب القيمة التي كانت قد جمعت فيها القواعد العربية .

فليس بمعجيب إذا رأينا ابن جناح يذكر كثيراً من قواعد اللغة العربية يشرح بها قواعد اللغة العربية مقلداً بذلك سعدياً الفيومي الذي كان يتبع الطريقة نفسها منذ قرون قبله .

وقد ساعد ابن جناح على هذا أن يهود أسبانيا كانوا يعرفون اللغة العربية ويفهمون أديها وقواعدها ولذلك نرى أنه عند ما ترجم كتابه إلى اللغة العبرية كانت فقرات النحاة العرب تحذف في بعض الأحيان أو تختصر لأن المترجم كان

يرى أن هذا من غير المفيد للقارىء العبرى في غير أسبانيا والذي لا يعرف اللغة العربية (١) .

ونرى ابن جناح يثبت هذا في مقدمة كتابه فيقول : وما لم أجد عليه شاهداً بما ذكرته ووجدت الشاهد عليه من اللسان العربى لم أنتجج من الاستشهاد بوضحه . ولم أنتجج من الاستدلال بظاهره كما ينتجج من ضعف علمه وقل تمييزه من أهل زماننا لا سيما من استشعر منهم التقشف وارتدى بالثدين مع قلة التحصيل لحقائق الأمور . وقد رأيت سعيديا يترجم اللفظة الغربية بما يجانسها من اللغة العربية . وقد رأيت الأوائل وهم القدوة في كل شيء يستشهدون على شرح غريب لغتنا بما جانسه من غيرها من اللغات فتراهم يفسرون كتاب الله من اللسان اليونانى والفارسى والعربى والأفريقى وغيرها من الألسن فلما رأينا هذا منهم لم نتجج من الاستشهاد على ما لا شاهد عليه من العبرانى بما وجدناه موافقاً ومجانساً له من اللسان العربى إذ هو أكثر اللغات بعد السريانى شبيهاً بلساننا . وأما اعتلاله وتصريفه ومجازاته واستعمالاته فهو في جميع ذلك أقرب إلى لساننا من غيره من الألسن . وأن تصنف أهل زماننا وكثرة شططهم وبما يبهتهم عليه الحسد من الإنكار لما ليس بمنكر جهلهم ينكرون الاستشهاد باللفظ العربى (ص ٧ و ٨) .

نرى من هذا النص شهادة صريحة من ابن جناح بفضل اللغة العربية وقواعدها عليه وأثرهما في كتابه وأنه حارب الأفكار التعصبية التي كانت سائدة في عصره .

وهذا الكتاب مقسم إلى ستة وأربعين باباً تختلف طولاً وقصراً على حسب أهمية الموضوع وسأحاول في عرضي لهذا الكتاب التكلم عما تضمنته هذه الفصول والأثر العربى فيها .

المقدمة : (١٥ - ١٩)

ذكر فيها ابن جنّاح سبب الاهتمام بعلم اللغة وأنه وسيلة لدراسة الكتاب المقدس ثم عرض لسبب تأليف الكتاب والاستشهاد بغير اللغة العبرية وخاصة علم اللغة العربية وأخذ على أهل عصره استنكارهم لذلك ، ثم عرض فيها أيضاً لسكتاني حيوج وكتبه التي ألفها قبل كتاب « اللّمع » ولفت النظر إلى الأطلاع عليها . وأخيراً يعرض لتسمية الكتاب باسم « التفتيح » بجزأيه « اللّمع والأصول » .

الباب الأول (ص ١٩ - ٢٥)

يعرض فيه لمبادئ الكلام في العبرية والعربية وأنها ثلاثة :

أسماء وأفعال وحروف معان لا يخلو لسان منها ولا يوجد فيها أكثر منها ولا يكون أقل منها على ما وضعته عليه الطبيعة ثم يذكر أمثلة لسلك نوع فالأسماء مثل : פֶּדָה יָצַד יָצַד נָזַר חָמַר פָּוַם وما أشبه ذلك والأفعال نحو : אָמַר פָּחַר נָשַׁר נִשְׁאַל הָרַג נָתַן وغير ذلك والأحرف مثل : פִּי יָם נָק אָדָּע עָלָּ وما مثلها

ثم يذكر العلة الموجبة لسلك وهو حينما يتحدث عن الفعل يلمس الكلام عن الزمن وهو عندهم نوعان الماضي والمستقبل ونراه في تقسيمه هذا متأثراً بالمنطق حيث يقول « أما الماضي فهو بالطبيعة أسبق من المستقبل إذ أن الذي مضى أصبح أمراً واقعياً وضرورياً بينما ما لم يحدث بعد لا يكون إلا في دائرة الجائز . ومعروف أن الضروري يسبق الممكن كما يقول أرسطو .

ويعرض كذلك تقسيم نحاة العرب فيقول « إن نحاة العرب يضعون المستقبل قبل الماضي ويقولون أنه لا يكون ماض حتى لا يكون مستقبل تقول هو يفعل فإذا أوعب فعله قلت قد فعل .. (ص ٢٢) .

وهذا الرأي الذى ذكره ابن جناح لنحاة العرب واستشهد به على أن المستقبل أقدم من الماضى هو رأى ابن القوطية ذكره فى كتابه المسمى كتاب الأفعال (ص ٧)

ثم يعرض بعد هذا للكلام عن الجملة وأقسامها إلى خبر أو غير خبر وأن غير الخبر ينقسم إلى ستة أقسام إما استفهام وإما نداء وإما تمن وإما طلب وإما أمر وإما نهى ويستشهد على ذلك بأمثلة من الكتاب المقدس .

الباب الثامن : (ص ٢٦ - ٣٠)

وهو خاص بتقسيم الحروف العبرية على حسب مخارج الحروف مع بعض ملاحظات على الحروف اللينة وحروف « مجد كفت » فيقول الحروف اثنتان وعشرون تغنيها شهرتها عن شرحها ولها خمسة مخارج أقصاها مخرجا إلى داخل الأحرف الحلقية وهى أربعة يجمعها א ב ג ד وأقربها إلى خارج الأحرف الشفوية وهى أربعة يجمعها ה ו ז ח . وبين هذين المخرجين ثلاثة مخارج أقربها إلى الحلق مخرج الأحرف الحنسية وهى أربعة يجمعها ט י כ ל وأقربها إلى الشفة مخرج الحروف اللسانية وهى خمسة يجمعها מ נ ס ע פ ثم يتوسط هذين المخرجين مخرج الخمسة الأحرف التى يجمعها צ ק ר ש . ثم يأخذ فى شرح ذلك شرحا مستفيضاً .

الباب التاسع (ص ٣٠ - ٣٣)

خاص بذكر أقل أصول الأسماء والأفعال والحروف وأكثر أصولها فأقل أصول الأسماء المنفصلة حرفان مثل בד גד وما أشبهها وأكثرها خمسة أحرف مثل אבגדה ولا يتجاوز الاسم هذا العدد إلا مزيدا وتكون الأسماء المنفصلة أيضاً ثلاثة أحرف مثل אבג אבד وتكون على أربعة أحرف مثل אבגד وما مائل ذلك .

وأما الأسماء المتصلة فتكون على حرف واحد وهى الضمائر والسكتات

مثل ياء المتكلم وواو الغائب وكاف المخاطبة وهاه الغائبة . ومثل الميم التي يخبر بها عن جمع الغائب .

وتسكون على حرفين مثل نون وواو جماعة المتكلمين ومثل هاء وميم جماعة الغائبين وأقصى ما ينتهي اليه الاسم الثلاثي بالزيادة سبعة أحرف הַשְׁתָּחִוּוּהָ وأما الرباعي فيبلغ خمسة أحرف مثل תַּלְוֵי בַיִתָּהּ ويبلغ ستة أحرف مثل אֶרְפַּכְשֵׁד وأما الخماسي فلا يبلغ الزيادة أكثر من خمسة أحرف مثل תִּשְׁקַעְרוּרָה .

وأقل أصول الأفعال ثلاثة أحرف وأكثرها بلا زيادة أربعة أحرف .
وأقل أصول حروف المعاني حرف واحد ولا يكون إلا متصلا مثل باء الألقاب ولام الملك وكاف التشبيه .

وتسكون على حرفين مثل من הַיָּם ، הַיָּלָא ، הַיָּלָא وتكون على ثلاثة أحرف أصلية مثل יַעֲקֹב ولا تتجاوز الثلاثة إلا بزيادة مثل הַיָּמִין הַיָּלָא לְעַמַּת זְרָקָתִי .

ثم يستطرد في شرحه لذلك ويستدل بأمثلة كثيرة من الكتاب المقدس .

الباب الرابع ص ٣٤ - ٦٢

وهو خاص بالحروف الأصلية والزوائد أو باعتبار آخر الحروف التي يمكن أن تكون أصلية وهي أحد عشر الهاء والجيم والداال والزاي والحاء والطاء والظاء والسين والعين والفاء والصاد والقاف والراء .

وحروف الزيادة التي تضاف إلى الأصل وتسمى «خدمية» وهي أحد عشر حرفا . الألف والباء والحاء والواو والياء والكاف واللام والميم والنون والشين والتاء وقد جمع مناحم بن سروق حروف الأصل على חַמָּה סִפָּר גִּזְעָה צַדִּיק וַיִּמְצָא חַמָּה סִפָּר גִּזְעָה צַדִּיק

الباب الخامس ص ٢٧ - ٨٦

ويلخص فيه معاني حروف الزيادة وذكر مواضعها في الأسماء والأفعال والحروف . وهذا الفصل يعتبر من أهم الفصول صياغة وفائدة علمية كما يقول MUNK « موناك » ، إذ أننا نصادف فيه تفصيلات هامة وغريبة . ويعترف بأنه ليس هناك نحوى من النحاة المحدثين قد عالج هذا الموضوع بطريقة كاملة وأن ملاحظات ابن جنّاح على الحروف الخادمة هي من أحسن ما كتبت في هذا الموضوع وأن ابن جنّاح - بهذا الاعتبار - على رأى موناك لم يسبق ولم يلحق بواحد من المعاصرين وكل ما جدد من الشروح في العصور الحديثة هي في الواقع تجديدات . ويقع هذا الباب في ٥٠ صفحة من هذا الكتاب .

الباب السادس ٨٧ - ٩٥

وهو خاص بالحروف التي تبدل بغيرها والتي تكون على الخصوص في حروف اللين . ويذكر ابن جنّاح أن بدل هذه الحروف قد ذكر في كتاب الأفعال ذوات حروف اللين لجيوج وفي كتاب المستلحق . وأن البديل قد يوجد في غيرها من الحروف إما لتقارب في مخارجها وإما لتشابه في صورها وإما لأن الحرف المبدل به أخف عليهم من المبدل منه وإما لغير ذلك من مذاهيمهم .

الباب السابع ص ٩٦ - ٩٩

وهو خاص بإبدال الحركات بعضها من بعض وهو باب صغير كما ترى وتراه يستشهد ببعض كلام العرب ليقترب للقارىء فهم الموضوع الذى يشرحه فيقول في ص ٩٧ « وأرى أن أقرب لك هذا بما أمثله لك من اللفظ العربى وذلك أنك تقول عجبت من ضرب زيد عمراً إذا كان زيد فاعلاً . ومن ضرب زيد عمرو إذا كان زيد مفعولاً به وهو فى كلا المثالين مخفوض من أجل الإضافة » .

الباب الثامن : ص ٩٩ إلى ١٠٠

باب آخر من البديل ويذكر ابن جنّاح أن العبرانيين قد يبدلون الشيء من الشيء .

وهما لمين واحدة . وهذا ينقسم قسمين : بدل الجميع من الجميع ، وبدل البعض من الجميع . ويورد أمثلة كثيرة على ذلك من أسفار التوراة مثال ذلك
זיתן להם אביהם מתנות רבות לפסח ולזהב .

وفي هذا الباب يعالج ابن جنح ما يسميه نحاة العرب البديل وبسبب التشابه في اللفظ قد وضع ابن جنح هنا هذا الفصل الذي يختص بتوكيب الجملة وعلى طريقة النحاة العرب يميز ابن جنح نوعين من البديل هما بدل البعض من الكل وبدل الكل من الكل .

الباب التاسع ص ١٠١ - ١٠٣

وهو خاص بصيغ أبنية الأسماء المزيده وغير المزيده والمشتقة وغير المشتقة . وهنا يعطى المؤلف بعض القواعد ليميز الحروف الأصلية من غيرها في الأسماء فيقول ، وقبل أن أذكر شيئاً من أمثلة الأسماء وأبنيتها أقول فاني لا أتزم في هذا الباب من ذكر أبنية الأسماء والصفات التي لها أفعال ما أتى منها على أفعالها مثل **אֲזַיֵּר עֲוֹנֶיךָ בְּחַיִּיךָ** وما أشبه ذلك لأنها مدركة بالقياس بل أذكر فيه ما كان خارجاً عن ذلك أعني الأسماء التي أتت على غير أفعالها لأن صيغها لا تدرك إلا بالسماع ، وأيضاً الأسماء التي لا أفعال لها . وأقول أنك إذا وجدت في أول كلمة لا تعرف اشتقاقها . ألفاً أو ميماً أو تاء أو ياء أو نوناً وكانت الكلمة التي في أولها أحد هذه الأحرف من ثلاثة أحرف به أعني بذلك الحرف فاجمله أصلاً مثل **חַלַּח חַח** اسمي رجل ومثل **אֲזַיֵּר** وما أشبه ذلك .

الباب العاشر ص ١٠٤ - ١٣٢

في معرفة الأبنية وتقطيعها بالأفعال أي الصيغ المقصودة بكلمة (فعل) وفيه يعرض عرضاً عاماً بصيغ الأسماء التي جاءت من أصول ثلاثة وما تفرع منها فيقول ، اعلم أنك إذا أردت أن تزن شيئاً من الأبنية بالأفعال وكانت أحرف ذلك

البناء ثلاثة كلها أصلية فاجعل فاء بازاء أول حرف من ذلك البناء واجعل عيناً بازاء الحرف الثاني ، واجعل لاماً بازاء حرفه الثالث . فسمى الحرف الأول من ذلك البناء فاء الفعل لأنه مواز لفاء فعل وتسمى الثاني عينه لأنه مواز لعين فعل وتسمى الثالث لامة لموازنتها لام فعل . وتكون حركات مثالك مثل حركات مثالم حتى يساوى وزنك وزنهم ، لأنك إنما تحاكي أمثلتهم مثل **אָמַר** فالالف فيها فاء الفعل والميم عينه والراء لامة ومثل **סָבַב** وإن زادوا على ذلك فزد بوضع الزيادة في مقابلها . ثم يأخذ في ذكر الأوزان المختلفة المتفرعة وتبلغ الأوزان التي ذكرها ما يقرب من ٩٠ وزناً ويذكر لكل منها أثلة مختلفة من التوراة والبناء الثلاثي يأتي على أثلة مختلفة فنه ما يحمى على **פָּעַל** بست نقط وهو الأكثر مثل **אָרַם אֶרֶץ אֲרָם** وعلية أكثر الباب ومن هذا الباب **יָרַע קָמַח** إلا أن الراء والميم مفتوحتان من أجل حروف الحلق .

ومما جاء بخمس نقط وهو القياس (**פָּעַל**) **סָפַר עֶבֶר** ويدخل في هذا الباب **פָּעַלָה** بكسر الفاء ، **פָּעַלָה** بفتحها . ويحمى الاسم الثلاثي على **פָּעַל** بأربع نقط مثل **תָּבַל** . ثم يستطرد في ذكر الأوزان المختلفة .

الباب الحادي عشر ص ١٢٣ - ١٣٤

يذكر فيه أبنية الأسماء الرباعية أو المشتملة على أصول أربعة وتقرب من ٢٦ وزناً نذكر هنا أشهرها :

פָּעַלָל مثل **שָׁנְאָל** - **פָּעַלָل** مثل **פָּסָל** - **פָּעַלָל** مثل **פָּרַיָל**
פָּעַלִיל مثل **פָּרַמִיל** - **פָּעַלָل** مثل **סָפָרָד** - **פָּעִילִיל** مثل **פְּתִינִיל**
פָּעִילִיל مثل **עֲכָבִיש** - **פָּעִלָל** مثل **פְּסָתוֹר** - **פָּעַלָל** مثل **דְּמָשֶׁק**
פָּעַלָל مثل **רַעַמְסֶם** وقد يحركون هذه العين الساكنة ويقولون **רַעַמְסֶם**

الباب الثاني عشر : ص ١٣٥ - ١٣٦

خاص بصيغ الأسماء الخماسية أو ذوات الأصول الخمسة . وهذه الأسماء

تجىء على أبنية مختلفة إلا أنها أقل فيجىء الاسم منها على **فَعْلِلْ** مثل **شَمَّأَكَر** - **فَعْلَلْ** مثل **فَعْلَلْ** - **فَعْلَلْ** مثل **فَعْلَلْ** - **فَعْلَلْ** مثل **فَعْلَلْ** .

الباب الثالث عشر : ص ١٣٥ - ١٦٩

باب عام في التصريف بإيجاز يشتمل على تقسيم الأفعال إلى ثلاثية ورباعية والثلاثى إلى مزيد وغير مزيد وكل منهما متعد وغير متعد والمتعدى ما يتعدى إلى مفعول واحد وما يتعدى إلى مفعولين .

ثم يعرض لقسمة الثلاثى إلى أربعة أضرب :

١ - ما فآؤه وعينه ولامه متباينة ثلاثتها وهو الأكثر مآل **شَمَّأَكَر** وما أشبه ذلك .

٢ - ما لآمه من موضع عينه . وهو أقل من الأول مثل **كَبَب** **نَشَلْ**

٣ - ما لآمه من موضع فآؤه وهو قليل أقل من باب **كَبَب** مثل **نَشَرَش** **نَشَرَش** .

٤ - ما عينه من موضع فآؤه وهو أقل من سابقه مثل **نَشَش** .

ويحكى ابن جناح نفسه بأن هذه الأضرب المتضاعفة هى عند بعض علماء لسان العرب ثنائية متضاعفة .

ويعرض كذلك لتقسيم الثلاثى إلى سالم ومعتل . وبعد هذا يتكلم عن الفعل الرباعى والمشتق من الأحداث والأسماء واشتقاق الفاعل والمفعول والمصدر ويتكلم عن الانفعال والافتعال ثم نجمده يحيل القارىء إلى كتابى حيوج وإلى مؤلفاته الخاصة فيما يختص بالأفعال المشتملة على حروف لين أو ذوات المثلين . . .

وقد أورد فى هذا الباب أكثر تصريف الأفعال السالمة من اللين ومن المثلين كما أورد أمثلة كثيرة عليها من التوراة .

الباب الرابع عشر : (ص ١٧٠ - ١٨٤)

يذكر فيه ما يعرض من الأفعال والأسماء التي تدخلها حروف الحلق والحركات المختلفة التي تحرك بها هذه الحروف .

وفي هذا الباب نجد ابن جناح يستشهد بكلام العرب بما يؤيد رأيه وحجته في حذف فاء الفعل الماضي في الأفعال المستقبلية وهذا نص ما يقوله : وهذا من فعل العبرانيين واستعمالاتهم بجانب لفعل العرب في قولهم وعد يعد وزن يزن فحذفوا الواو التي هي فاءات الأفعال من هذه الأفعال المستقبلية لوقوعها بين ياء وكسرة استئقالاتهم لذلك هذا هو اعتلال علمائهم فيها . ثم أنهم حذفوا الواو أيضاً وما أشبهها من سائر الأفعال المستقبلية وإن لم تكن فيها الالة الموجبة لسقوطها في يفعل أعنى وقوعها بين ياء وكسرة وذلك قولهم أعد واعد وتعد وأزن ووزن وتزن . . . الخ .

الباب الخامس عشر ص ١٨٤ - ١٨٧

في ذكر تعدى الأفعال والمصادر وهو يبحث في نوع الأفعال والمصادر المتعدية بنفسها والمتعدية بحرف وفي هذا الباب نلاحظ أيضاً الأثر العربي فيقول ابن جناح في معرض كلامه على تعدى المصدر إذا وضع موضع الأمر ومثل هذه المصادر في هذه المواضع كالمصادر المنونة في اللسان العربي التي ينتصب ما بعدها بها .

الباب السادس عشر ص ١٨٨ - ٢٠٢

وهو خاص بالضمائر وأنواعها وأقسامها المستترة والظاهرة والمتصلة والمنفصلة فيقول : اعلم أن الضمائر تختلف لاختلاف الأسماء التي تضمير

- ١ - فان من الضمائر ما يكون ضميراً للفاعل .
- ٢ - ومنها ما يكون ضميراً للمفعول به .
- ٣ - ومنها ما يكون ضميراً للضاف إليه .

٤ - ومنها ما يكون ضميراً للنخبر عنه نفسه .

٥ - ومنها ما يكون ضميراً للمتخاطب .

وكل واحد من هذه الضمائر يختلف أيضاً من طريق الأفراد والجمع .

ومعنى الضمير هو أن تسيّر الاسم الظاهر وتأتي بكسايته وضميره على سبيل الإيجاز والاختصار ولهذا سمت الأوائل الضمير הַזֶּה הַהוּא لاختصاره . ثم يأخذ في شرح الضمائر ويورد أمثلة لها .

الباب السابع عشر (ص ٢٠٣ - ٢٠٤)

يذكر فيه أحكام واو العطف وحركاتها ويشير إلى ما ذكره من علة انفتاحها في كتابه « رسالة التقريب والتسهيل » ويذكر في نهايته أن من العطف ما يكون بغير واو ويقال له عطف البيان ويذكر الأمثلة التي يستشهد بها على كلامه من التوراة مثل $\text{אֲדָם שָׂם אֱדֻשׁ - שְׁפָשֵׁף יָרַח בְּדוֹן וָאו}$.

الباب الثامن عشر (ص ٢٠٥ - ٢٢٥)

يتحدث فيه عن الإضافة وأنها على ضربين إضافة في اللفظ وإضافة في المعنى فالإضافة التي في المعنى يقال لها نسبة لأنه إذا نسبت أحداً إلى صناعة أو قبيلة أو بلدة فقد أضفته إليها .

وأما الإضافة التي في اللفظ فبإضافة تلك لفظة إلى أخرى تصلها بها وهذه الإضافة كثيراً ما تغير اللفظة المضافة عند بنائها . فإما أن تغير أولها فقط . وإما أن تغير آخرها وإما أن تغير أولها وآخرها . وربما لم تتغير اللفظة عند إضافتها إلى الأسماء الظاهرة وتغيرت عند إضافتها إلى الضمائر ، وربما كان الأمر قهراً بالضد وأما الذي يجمع بالياء والميم فإن ميمه تسقط للإضافة . وربما تغير أولها وربما لم يتغير . وربما أقحموا الميم بعد سقوطه للإضافة ويؤيد رأيه بما وجدته عند العرب فيقول لسن أقحموا الميم بعد سقوطه على مذهب لهم كما تقحم العرب أيضاً هاء التأنيث في النداء بعد سقوطها .

ويبرر أستشهاده بكلام العرب « ولا تظن بي أني انما أستشهد بكلام العرب
وبمذاهبهم في لغاتهم في كتابي هذا وفي غيره من كتبي على سبيل التأييد بها لمذهب
في مذاهب العبرانيين واستعمالهم بل لأرى الأغوار وغيرهم من المتغافلين الذين
يظنون بنفسهم المعرفة وهم أعرجى منها - ان هذا الذي أجزئه في العبراني هو
جائز أيضاً في غيره من اللغات » .

الباب التاسع عشر (ص ٢٢٦ - ٢٣٠)

في الاتصال والافتصال وفي ذكر ما ينصرف وما لا ينصرف وما يطرأ على
ذلك من تغيير في بنية الكلمات أو حركاتها .

الباب العشرون (ص ٢٣١ - ٢٣٥)

يذكر فيه الاضافة النسبية فيقول « اعلم أن النسبة تكون إلى الجدد وإلى القبيلة
وإلى البلد وإلى الصناعة وقد ينسبون إلى غير القبيلة لحادثة ما ولقصة ما تقع
للمنسوب مع المنسوب اليه .

فإذا نسبت إلى اسم مفرد زدت في آخره ياء للنسبة وغيرت أوله وربما لم يتغير
فتقول في النسب إلى **עבר** **עברי** وإلى **אדומי** **אדומי**
فان كان في الاسم المفرد شيء من حروف الزيادة أبقيتها بنفسها ونسبتها إلى
الجمع فتقول في النسب إلى **מבולאז** **מבולאזי**

فان كانت تلك الزيادة تشبه علامة الجمع حذفتمنا ونسبت إلى سائر الاسم
كما قالوا في النسب إلى **מבולאזי** - **מבולאזי**

وإن كان الاسم المنسوب إليه مركباً من إسمين قد جعلنا إسماً واحداً على التمام
نسبت إلى جملة هذا الإسم كما قيل في النسب إلى **בבלי** - **בבלי**

ونراه يسير في هذا الباب على النسق العربي من زيادة ياء النسب ويتكلم على
النسب إلى المفرد والمركب وكذلك النسب إلى الإسم الذي في آخره ياء تشبه ياء
النسبة حذفتم أو في آخره ألف ساكنة أو في آخره هاء ليننة للتأنيث .

الباب الحادى والعشرون (ص ٢٣٦ - ٢٤٥)

فى ذكر الإدغام ومعناه ومن أين وجب فيقول ، أعلم أن المثلين إذا كانا متجاورين فى كلمة واحدة وسكن الأول منهما فإدغامه فى الثانى جائز ، .

ويذكر أن الإدغام جائز فى كل حرفين غير مثلين إذا تقاربا فى المخرج وكانا فى طرفى كلمتين مثل إدغام (النون والغاء واللام) وإدغام الصاد فى الزاى لتقارب مخرجهما . ويذكر أن العبرانيين قد يضاعفون الحرف ويدغمون الأول فى الثانى ويفعلون ذلك كثيراً فى الوقف وانقطاع الكلام ويستشهد بقول العرب ، وقد تشدد العرب أيضاً حرف الروى من أشعارهم إذا لم يكن لنا للوقف ، وقد يشدد أيضاً العبرانيون الحرف لغير ما ذكرنا بل طلباً للإصاح . بذلك الحرف المشدد إذا خيف عليه الالتباس بحرف آخر يقرب منه فى المخرج .

الباب الثانى والعشرون (ص ٢٤٦)

ما اختير فيه الإظهار على الإدغام والإتمام على النقصان فيقول إن العبرانيين كثيراً ما يستثقلون إظهار مثلين متواليين فى كلمة واحدة فهم يدغمون أحدهما فى الثانى إذا وجدوا إلى ذلك سبيلاً وقد يخذفون أحد المثلين ويستجرون بالثانى كما بينت فى الباب المتقدم إلا أنهم قد يخالفون فيظهرون المثلين فى الموضع الذى كان يمكنهم فيه الإدغام ، وكذلك قد يكملون البناء فى الموضع الذى جرت عادتهم فيه بالخذف كقولهم $\text{לְהַגִּיד} \text{וְלִפְתּוֹחַ} \text{בְּיָמֵינוּ} \text{עַל־הַרְעוּת}$ (مزامير ٣/٤٠)

الباب الثالث والعشرون (ص ٢٤٧ - ٢٤٩)

خاص بالجمع والتثنية . فيقول ، أعلم أن الجمع والتثنية من باب واحد وذلك أن الجمع هو ضم شىء إلى شىء ، وكذلك التثنية هى ضم شىء إلى شىء وإنما الخلاف بين الصنفين فى السكمية فقط . فالجمع والتثنية إذا تحتمت جنس واحداً ولهذا أجاز

العبرانيون أن يأتوا ببعض الجوع على مثال لفظ التثنية وأجازوا في أكثر التثنية أن يكون على مثال لفظ الجمع ، وإذا كان ذلك كذلك فلا يخلوونه من علامة تدل على التثنية كما سيوضح في هذا الباب .

واعلم أنهم إذا جمعوا الواحد الذكر الذي يعقل فإن أكثر جمعهم له يكون بالياء والميم مثل **בָּבָר** ، **בְּבָרִים** وربما جمعوا بالواو والتاء مثل **בָּב** ، **בָּבִים** .

وأما إذا جمعوا الواحد المذكر الذي لا يعقل فقد يجمعونه بالياء والميم وبالواو والتاء كما قيل في جمع **שָׂדֵה** ، **שָׂדִים** وأيضا **שָׂדֵה** وأما إذا جمعوا الواحد المؤنث الذي يعقل فإن أكثره يكون بالواو والتاء كما قيل في جمع **שָׂפָה** ، **שָׂפָה** وربما جمعوه بالعلامتين جميعاً وإن لم تكن فيه علامة للتأنث ، كما قيل في جمع **בָּשָׂ** ، **בָּשִׂים** ، **בָּשָׂה** وهكذا نراه يعرض كثيراً من الأوجه الجائزة ، ويستشهد بأمثلة كثيرة من التوراة .

الباب الرابع والعشرون : (ص ٢٥٠ - ٢٨٧)

ما استعمل فيه الحذف ويذكر بأن العبرانيين كثيراً ما يحذفون من الكلام استخفافاً وإيجازاً وذلك إذا علم المخاطب ما يعنون . وإذا جرت الكلمة على ألسنتهم كثيراً يحفظونها ، وهو في هذا الباب يستشهد بكلام العرب عند حديثه على حذف بعض الكلمة بقوله « وقد يفعل غير العبرانيين مثل هذا كما قالت العرب « المنا ، مكان المنايا ومكان المنازل لحذفت . وقد يحذفون أكثر من هذا حتى أنهم قد يستحذفون من الكلمة بذكر أول شبه منها . حتى ذلك عنهم سيويهم وأنشد لبعضهم .

بالخير خيرات وإن شراً فإلا أريد الشر إلا أن تا

أراد وإن شراً فشرأ فاستجزوا بالفاء فقط وأراد بقوله إلا أن تا
إلا أن تريد فاستجزى بالتاء فقط .

وهذا دليل واضح على تأثر ابن جناح بالدراسات العربية في اللغة والنحو .
كما يذكر استشهاداً آخر من أقوال العرب عند الكلام على ألفاظ جاءت مختصرة
موجزة فصيحة وهي تجانس ما استعمل فيه الحذف فيقول « وهكذا تقول العرب
أيضاً ، وشبعت خشباً ولحمأ أي من خشب ولحم ، ثم يذكر مواضع الحذف
وما يتبع ذلك من تغيير كما يذكر الأمثلة الكثيرة للاستشهاد .

الباب الخامس والعشرون (ص ٢٧٩ - ٢٩٠)

ما زيد فيه للتأكيد بما في الكلام غنى عنه فيقول « قد يعاد الحرف أو
الفعل لتغير ضرورة تدعو إلى ذلك في قيام المعنى لكن على سبيل التأكيد . وربما
كان التأكيد لازماً وذلك بواسطة تتوسط بين الفعل أو الحرف وبين ما يتصل
به فيعاد ذلك الفعل أو ذلك الحرف لانقطاعه عما يتصل به حتى يكون الكلام
منتظماً . وإنما فعل هذا كله طلباً للبيان .

وقد يكثر الواحد إما للتأكيد وإما لتعظيم شأنه ... الخ .

وفي هذا الباب نلاحظ الأثر العربي أيضاً عند الكلام على فعل العبرانيين في
تضعيفهم ياء الاستقبال ويستشهد بكلام العرب فيقول « واعلم أن فعل
العبرانيين في تضعيفهم ياء الاستقبال في هذه الألفاظ المتقدمة الذكر يجانس لفعل
العرب في تضعيفهم همزة أفعل الماضي في قولهم أراق الماء وأهراقه .

الباب السادس والعشرون (ص ٢٩١ - ٢٩٣)

ما كرر اضطراراً أو شديهاً بالاضطرار . فيقول « قد يكررون اللفظة في
بعض المواضع اضطراراً إذا لم يتم المعنى إلا بذلك التكرار مثل «
في «
هذا التكرار لإقامة المعنى لأن المعنى يوماً فيوماً أو في كل يوم . وعند كلامه

على زيا دة الباء في قوله ، وربما زادوا باء فتالوا **בַּיָּמִים יַעֲשֶׂה נִשְׁבָּה**
בְּנִשְׁבָּה . يستشهد بقول العرب في ذلك « فتسكون الباء بمعنى الفاء في قولهم
سنة فسنة أى سنة بعد سنة .

وفي آخر الباب يذكر : **בְּאֵלֶּיךָ** بـ صغيراً يقول فيه « وقد يزيدون في الخط ما لا يظهر
في اللفظ ، .

وتعرض لرأى حيوج في زيارة الألف بعد واو الجمع وأنها جرت في ذلك
بجري لغة العرب ويناقش رأى حيوج وينقضه بقوله « وهذا قول غير محرر لأن
الألف التي بعد واو الجماعة ليست بمحققة في تلك الأفعال التي وقعت فيها ولا ذلك
في أول لغتهم ولا هو مما بنى كلامهم عليه وإنما كتابهم الحدث أثبتوها هناك
للفصل بين تلك الواو وبين واو النسق إذ خشوا أن تشبه بها وبذلك يعرفها
النحويون بألف الفصل مثلاً أقول كتبوا ، كـفـرـوا ، وردوا بألف بعد الواو
خوفاً من أن يغلط القارىء ويظن أن الفعل لواحد فيعطف .

ولما خشوا هذا الاشتباه في الواو المفصولة بما قبلها في خطهم وزادوا بعدها
ألفاً للفصل على ما ذكرت رأوا أن يزيدوها أيضاً بعد الواوات الموصولة بما قبلها
وإن لم يكن هناك لبس ليكون حكم هذه الواو في جميع المواضع واحداً .

الباب السابع والعشرون (ص ٢٩٤ - ٣١٧)

ما قيل بلفظ والمراد به غيره ويذكر سببه من أجل اجتماع اللفظتين في الجنس
أو في النوع أو في السكيفية أو في غير ذلك من الأمور ويستشهد أيضاً بقول
العرب « وتقول العرب في مثل هذا دار الحرب ، .

وفي موضع آخر يقول « وهذا شبيه بما قاله العرب : كل ذلك على رجل فلان
أى في زمانه . ويقول في هذا أيضاً **בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנֹכִי יִשְׁבָּחִי**
(ملوك ثان ص ٤ آية ١٣) كما يقول العرب فلان في ذروة قومه ويقول
« **בְּיָמָיו יִצְחָק אֶת עַשׂוּ כִּי יַיִד בְּפִיו** ، (تكوين
ص ٢٥ آية ٢٨) .

وهذا كما تقول العرب فلان مطعم الصيد لكثرة عندهم وقد يتسمون في هذا حتى أنهم يقولون فلان مطعم النسر لكثرة ما يصيد أى كأنه يطعم النسر .
كما يذكر استشهادات من كلام العرب عند كلامه عن ما حمل لفظه على لفظ المجاور له لا على حقيقة معناه وعند الكلام عن الاستعارة والمجاز كما تقول العرب كبد السماء **עַרְבַּ לֵב הַשָּׁמַיִם** (تثنية ص ٤ آية ١١) .

الياب الثامن والعشرون (ص ٣١٨ - ٣١٩)

باب آخر مما قيل باللفظ والمراد به غيره — ما قيل بلغة المفرد والمراد به لغة الجمع . ومما يجانس هذا ما يكون واحده وجمعه بلفظ واحد مثل **אֶרֶץ** ومن هذا الباب كلمة **אֶרֶץ** فإنه يكون للواحد ويكون للجمع وكلمة **אֶרֶץ** مثلها تستعمل للواحد والجمع وما قيل بلغة الجمع والمراد به الواحد مثل **אֶרֶץ** **קָנִיף**

الياب التاسع والعشرون (ص ٣٢٠ - ٣٣٥)

ويذكر فيه جملة من ألفاظ شاذة خارجة عن القياس للاستعانة بها على علم النحو . ومنها تسكير المصادر ويذكر بأنه لا معنى لتسكيرها لأنها أسماء موضوعات للتسكير والقليل من أجتاسها إلا أن العبرانيين ربما كثروا بعض المصادر وإن كان ذلك غير مطرد — وربما فعلوا ذلك لاختلاف أحوال تلك المصادر نحو ما تجيزه العرب أيضا في لسانها ومن هذا الضرب **בְּהַזְרֹאתֵיכֶם** **בְּאַרְצוֹת** (حزقيال ٨/٦)

الياب الثلاثون (ص ٣٣٦ - ٣٣٧)

يذكر فيه معنى الشذوذ وأن شذوذ الحرف يكون على وجهين :

١ — إما شذوذ عن القياس .

٢ — وإما شذوذ عن الباب أعنى عن الاستعمال والاطراد وإن جاء على

القياس . ويقول ذلك أن الاستعمال والإطراد يكون على وجهين أيضاً
أما على القياس وأما على غير القياس .

أما ما جرى على القياس - وهو جعل كلامهم - ما جرى من استعمالهم الأمر من
المستقبل من الفعل الخفيف . وكاستعمالهم الأمر من مستقبل الفعل المشدد بالتشديد
أيضاً وكذلك المصدر ... الخ ويذكر أمثلة كثيرة لذلك .

وأما ما جرى من استعمالهم على غير القياس وإن كان مطرداً في جعل كلامهم
فكاستعمالهم المستقبل من **יָהוּ** **יָהוּ** بتجريك التاء بصيرى وكان القياس
أن يكون المستقبل **יָהוּ** بفتح التاء على زنة **יָהוּ** (عدد ۷/۲۴) .
وكان القياس أيضاً أن يكون المستقبل من **אָמַר** **אָמַר** على زنة **יַעֲלֶה**
فشد إلى **יַעֲלֶה** ...

الباب الحادى والثمانون (ص ۳۳۸ - ۳۴۱)

خاص بالقلب فيقول إن القلب في كلامهم يكون على ضربين :

١ - أحدهما في اللفظ ٢ - والآخر في المعنى - لأن الكلام إذا لم يدخله
لبس جاز فيه القلب وغيره .

وأما القلب الذى فى اللفظ فمثل **כָּבַשׁ** **כָּבַשׁ** . **לִפְרֹשׁ** **לִדָּם**
(لاوين ص ۲۴ آية ۱۲) **וְמִי** **יִדְעֶה** **פֶּשַׁר** **דְּבָר** (جامعة ص ۸
آية ۱) .

ومن المقلوب من الأفعال المعتلة الفاءات والعينات مثل **יָם** **פָּנַשׁ** **לֹא** **יִבְנֶנּוּ**
(أرميا ص ۶ - ۱۵) - **יְהִי** **רַד** **מְאֹד** (قضاء ۱۹ - ۱۱) .

ومن المقلوب من الأفعال المعتلة العينات واللامات **בָּנָה** **יִבְנֶנּוּ** **לֹא**
(نشيد ۸ - ۷) **יָב** **נִישַׁפֵּר** **יְנַדְּכָה** (مزامير ۵۱ - ۱۹)

وأما المقلوب فى المعنى فمثل قوله **עַל** **הָרִים** **יַעֲמְדוּ** **מַיִם** (مزامير
۱۰۴ - ۶) **المعنى** **עַל** **מַיִם** **יַעֲמְדוּ** **הָרִים**

الباب الثاني والتسعون (ص ٣٤٢ - ٢٤٥)

من المقدم والماوخر ويقول هذا الباب مجانس للباب المتقدم له ولذلك إن دخل في أحدهما شيء ما دخل في صاحبه فلا ضير . واعلم أن التقديم والتأخير كثير في كلامهم وذلك في مثل قوله **עַל אֵף אֲזִיבִי תְּשַׁלַּח יְדֶךָ** (مزامير ١٣٨-٧) التقدير **אֵף עַל אֲזִיבִי** . وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي يوردها للاستشهاد بها من أسفار التوراة .

الباب الثالث والتسعون (ص ٣٤٦ - ٣٥٢)

ما حمل من الكلام على الألفى لا على الأدنى مثل **עַמִּים תַּחְתֶּיךָ** ومعناه فدتك الشعوب على معنى **וְאַתָּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ** وهذا كما تقول العرب أيضا : مهلا فداً لك الأقسام كلهم .

الباب الرابع والتسعون (ص ٣٥٣ - ٣٥٧)

في الاستفهام وحروفه ومعانيها واختصاص كل منها . فيقول :

اعلم أن حروف الاستفهام مختلفة في المعاني وذلك أن **מַי** إنما بابه أن يكون سؤالاً عن يعقل و **מַה** سؤالاً عما لا يعقل ، **אֵיךְ** سؤالاً عن الحال وكذلك سائر الحروف .

فن حروف الاستفهام **אֵי** ويسأل بها عن مكان يتضمن مكاناً مستقلاً عنه مثل **אֵי הַבַּיִת** (تكوين ٤ - ٦) ويزاد عليها هاء لنفس المعنى مثل **אֵיהָ** وقد وصلوا به الضمير في مثل **אֵיכָה**

وقد استفهم بـ **אֵי** عن غير مكان في مثل قوله **אֵי לִזְמַת אֶסְלַח לָךְ** (أرميا ٥٧) .

ومن حروف الاستفهام **אֵיפֹה** ويسأل بها عن مكان يتضمن شخصاً مستقلاً عنه أيضا . وقد يسأل بها عن الصيغة والصفة مثل **אֵיפֹה הָאֲנָשִׁים** **אֲשֶׁר הִנְתָּתֶם** (قضاء ص ٨ - ٦) وقد تكون بمعنى إذا **אֵיהָ** **אֵיפֹה** **פִּיךָ** ،

ومنها **אֵיכָה** و **אֵיכָה** ويسأل بها عن الحال وقد يضعاف الكاف
للتأكيد فيقال **אֵיכָה** والأصل في هذه الكلمة **אֵיך**

ومنها **אֵן** ويسأل بها عن مكان مثل **אֵן הַלְּבָבִים** ويزاد عليها الهاء
فيقال **אֵנה**

ومنها **אֵין** ويستفهم بها عن مكان مثل **מֵאֵין אַתֶּם . מֵאֵין לִי בְּשָׂר**
وعما يكون الاستفهام بها عاما **מָה** ، **מַה**

ويستفهم بها عن الحال مثل **מַה אַתֶּם** أى كيف أنتم
وقد يزيدون اللام على **מָה** فيستفهمون بها عن علة الشيء .

ومنها **מַתַּי** ويستفهم بها عن زمان . ومنها **ה** ويستفهم بها استفهام
عموم وإذا استفهم بها عن أحد شيئين لزم الكلام (**אם**)

ومنها **אֵף** وهى مثل الهاء في قوله **אֵף כִּי אָמַר אֱלֹהִים** (تكوين
ص ٣ - ١) أى هل قال الله وثله **הָאֵף** إلا أن هذا بما اجتمع فيه عاملان
وهو كقول العرب أهل كان كذا وكذا فيجمعون بين حرفين للاستفهام وهما
الألف وهل .

وقد يدخلون هاء الاستفهام على حرف النفي وهم يريدون به التثيبت والتحقيق
ومنها **אֵיךְ** ومعناها مثل معنى **לְמַד** أعنى السؤال عن علة الشيء وهى لفظة
مركبة أصلها **מַה** التى للاستفهام ثم زيد عليها **אֵיךְ** وتفسيرها ما بال الأمر
يكون هكذا .

الباب الخاص والمؤنث (ص ٣٥٨)

خاص بذكر أحكام هاء الاستفهام والحركات التى تحرك بها إذا كان بعدها
حرف حلقى .

الباب السادس والثمانون (ص ٣٥٩ - ٣٦٢)

في المعرفة والنكرة . فيقول . اعلم أن النكرة في كل شيء شائع في نوعه لا يراد به واحد دون آخر وذلك مثل قولك **הַמֶּלֶךְ הַיְיָשׁ** وما أشبه ذلك .
والمعرفة أصناف فيها الأسماء والأعلام أعني أسماء الناس وأسماء البلدان .
مثل **שִׁמְעוֹן מִצְרַיִם**

ومنها ما عرف من النكرات بتخصيص الأنواع أو الأشخاص .
ومنها الضمائر لأن الإسم لا يضمم حتى يعرف وهو مثل ياء المتكلم وكاف المخاطب .

ومنها ما يعرف بالإشارة إليه مثل قولك **זֶה זֵאת אֱלֹה**
ومنها ما يعرف من النكرات بإضافتها إلى الممارف مثل **עֶבֶד הַמֶּלֶךְ**
وما أضيف إلى الضمائر تعرف بها .
فإذا نعتت الأسماء فالوجه والقياس أن نعتت النكرة بالنكرة والمعرفة
المعرفة مثل قولك **הַמֶּלֶךְ הַגִּדּוֹל ، הַאֲרֵץ הַמְּזוּבָּה ، מֶלֶךְ גִּדּוֹל**
هذا هو القياس . وقد ينعنون المعرفة بالنكرة كقوله **עַל הַאֲרֵץ**
אֲתָרַת (أرميا ص ٢٢ - آية ٢٦) .

وينعون النكرة بالمعرفة كقوله **הָלֵל הַגִּדּוֹל** (عزرا ص ١١ - ١٩)
وإذا عرفوا إسمها مضافاً فالقياس أن يدخل التعريف في المضاف إليه
قد يعرفون المضاف والمضاف إليه جميعاً كقوله **זֵאת כָּל הַמַּמְלָכוֹת**
אֲרָץ (أرميا ص ٢٥ - ٢٦) .

وهكذا يستمر في ذكر الأوجه المختلفة القياسية وغير القياسية للتعريف .
ويستشهد في كل ذلك بأمثلة عديدة من أسفار التوراة .

الباب السابع والثمانون (ص ٣٦٣ - ٣٦٩)

في التذكير والتأنيك ويخبرنا ابن جناح بأن أكثر الباب قد دخل في باب الضمائر ويقول التذكير هو الأصل في الباب وأن التأنيك فرع داخل عليه ويستشهد على ذلك بكلمة **דָּבָר** شيء فيقول وهي مذكر فإنها تقع على المذكر والمؤنث ويذكر أن الشيء عند العرب مذكر وهم يوقعونه على مذكر ومؤنث ويستشهدون به على مثل استشهدنا نحن .

الباب الثامن والثمانون (ص ٣٧٠ - ٣٧٢)

ما حمل المؤنث فيه يحمل المذكر فيقول إنهم بما يحملون الواحد المؤنث يحمل الواحد المذكر ويجرونه مجراه فيسقطون منه علامة التأنيك كما صنعوا في **כִּי יְהִיָּה דְעָרָה בְּתוֹלָה** (تثنية ص ٢٢ - ٢٣)

وقد يجمعون الواحد المؤنث الذي فيه علامة التأنيك على التذكير مثل **שָׁנָה שְׁנַיִם**

ويجانس هذا الباب ما يجوزه العبرانيون من التذكير فيما لا يعقل من المؤنث وخاصة مما لم يكن تأنيثه حقيقياً مثل **הַשְּׁמַיִם יִצְאָא עַל הָאָרֶץ** (تكوين ص ١٩ - ٢٣)

الباب التاسع والثمانون (ص ٣٧٢ - ٣٧٣)

ما حمل فيه المذكر يحمل المؤنث . وما جرى هذا المجرى قوله في بعض المواضع **אָתָּה** في مخاطبة المذكر مثل **אָתָּה תְּדַבֵּר אֵלַיִנִי** (تثنية ص ٥ - ٢٤) ومن هذا النحو قوله **וְהַנּוֹתְרֵת מִן הַמְּנֻחָה** (لاويين ص ٢ - ٣)

ويشرح هذا بقوله . لكن لما كانت بقية الـ **מְנֻחָה מְנֻחָה** أجريت مجراها في اللفظ لأنها بعضها . ويؤيد كلامه بقوله وهذا بما تستعمل العرب مثله في كثير من المواضع .

الباب الأربعة (ص ٣٧٤)

ما بلفظ واحد للذكر والآنثى من ذلك قوله **יָבִיחַ** للذكر والآنثى كما قيل
יָבִיחַ **מְבִיחִים** (تسكوين ٣٢-١٦) ومثل **כָּג** ، **אָרְבָּה**
وما يجانس هذا تسميتهم الذكر والآنثى بلفظ واحد مثل **מִיבִיחוּ** **יָבִיחַ**
יָמְלֵהוּ (ملوك أول ٢٢-٩) **מִיבִיחוּ** **בַּת** **אֲזַרְיָאֵל** (أخبار أول
٧-١٥) .

الباب الحادي والأربعون (ص ٣٧٤ - ٣٧٥)

ما أنثوه تأنيث القصة أو الحال أو الكلمة أو الجماعة فما أنثوه تأنيث
الجماعة قولهم **וַחֲדָיו** **יְשָׁרְיָאֵל** (صمويل ثان ٢٤-٩) .
وما أنثوه تأنيث القصة **בַּזֹּאת** **יָבִיחַ** **אֶהְרֹזֵן** (لاويين ١٦-٣)
وما أنثوه تأنيث الكلمة **וַדָּבָר** **וְלֹא** **יְקִימֶנָּה** (عدد ٢٣-١٦) .

الباب الثاني والأربعون (ص ٣٧٥)

في هاء ضمير المؤنث الغائب ويقول **דָּעַלְמָא** أن الهاء في ضمير المؤنث الغائب
المفعول به أو المضاف إليه هي ظاهرة أبداً أعني مبيق إلا في مواضع أليفت
على الشذوذ مثل قوله **לְאִיָּה** **בָּה** (عدد ١٥-٣١)
وقد اطرد في كلامهم لين الهاء التي هي ضمير المؤنث الغائب المفعول به في
غير هذا الضرب أعني عند اتصالها بفعل المؤنث الماضي وذلك أن فعله الذي هو
ماضى المؤنث إذا اتصل بضمير المفعول المؤنث انقلبت فيه الهاء تاء وكانت الهاء
التي هي ضمير المؤنث الغائب لينت على غير العادة مثل **יְבַעְסָתָה** **צָרָתָה**
(صمويل أول ٦-١) .

الباب الثالث والأربعون (ص ٣٧٦ - ٣٨٤)

خاص بالعدد وهو من الأبواب الهامة في هذا الكتاب وفيه يظهر كذلك أثر
النحو العربي . وقد تكلم في أوله عن الزيادة التي هي علامة التثنية والجمع في المذكر

والمؤنث وأن تلك العلامة واحدة في التثنية والجمع ويعمل ذلك بقوله إن كل تثنية جمع وذلك أنك إذا تثبت فإليك تجمع واحداً إلى آخر كما أنك إذا جمعت فانك تجمع عدداً إلى عدد . ويذكر بعد ذلك دخول الهاء في عدد المذكر فيما دون العشرة وأنها وإن كانت حرف تأنيت فهي على غير دخولها للتأنيث في مثل **הַלְּכָה הִיא** (أرميا ٢-٦) لأنه لو كانت على ذلك لكان العدد مؤنثاً واقعاً على مذكر لكن دخلت هنا كدخولها في **יְלֻכָה הַדָּוָא** (تكون ٣٢-٢٣) .

ويقول : وإن أوقعت العدد على مؤنث أوقعته بغير هاء فقلت **שָׁלוּשׁ** ، **אַרְבַּע** ، **עֶשְׂרִים** .

وكان القياس أن تثبت الهاء في عدد المؤنث وتسقط من عدد المذكر لكنهم لما أدخلوها في عدد المذكر للبالغة والتأكيد رأوا إسقاطها من عدد المؤنث لتلا تشبيه اللفظتان وإن كانوا ربما أثبتوها في النادر في عدد المؤنث على الأصل مثل **שְׁבַע עֵינַיִם** (صمويل ثان ١٢-٦)

فإذا خرجت عن العقد الأول ضمنت إليها إسماً بما كان في أصل العدد وجمعتهما إسماً واحداً وذلك قولك في عدد المذكر **אַחַד עֶשְׂרִים יוֹם** إلى **תְּשַׁעָה עֶשְׂרִים** تثبت الهاء التي وضعت علامة للمذكر في الصدر وتختل منها المعجز لتلا تتجمع علامتان للتأنيث في اسم واحد وإن كانت الهاء في عدد المذكر لغير تأنيت .

وتقول في عدد المؤنث **יְהִי בְּאַחַת עֶשְׂרִים שָׁנָה** (عزرا ٣٠-٢٠) إلى **תְּשַׁע עֶשְׂרִים** تختل الصدر من الهاء على ما كان في أصل العدد وتثبتها في المعجز على حقيقة التأنيث .

واعلم أن الأصل كان في **אַחַד עֶשְׂרִים** إلى **תְּשַׁעָה עֶשְׂרִים** أن يكون **אַחַד** و**עֶשְׂרִים** .. فلما كان أصل العدد أن يكون إسماً واحداً يدل على جمع وكبوا هذين الإسمين وجعلوهما إسماً واحداً وحذفوا وار العطف .

فإذا ثبتت أدنى العقود أغنى **עֲשָׂרָה** اشتقت له من إسمه ما فيه يدل على أنك قد خرجت عنه تضعيفه والدليل عليه ما يلحقه من زيادات أغنى الياء والميم مثل **וְעֶשְׂרִים** .

فإذا زدت على الـ **עֶשְׂרִים** واحداً فما فوقه إلى العقد الثالث وإلى ما بعده من العقود استعملت واو العطف وكذلك إلى آخر العقود وهم يعطفون الأقل على الأكثر وربما عطفوا الأكثر على الأقل كما في اللسان العربي كقوله **בְּשִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים יוֹם לַחֲדָשׁ** (تكوين ٨ - ١٤) وهكذا إلى التسعين فإذا صرت إلى العقد الذي بعدما قفل **מֵאָה שָׁנָה** وهو مضاف في المعنى وإن لم يكن مضافاً في اللفظ وربما أضافوه في اللفظ كما قيل **אַלְפָה יְמֵי שְׁנַי חַיֵּי אַבְרָהָם אֲשֶׁר חַי מֵאֵת שָׁנָה וְשִׁבְעִים שָׁנָה יַחְמִשׁ שָׁנִים** (تكوين ٢٥ - ٧) .

فإذا صرت إلى العقد الثاني بعد المائة قلت **מֵאָתִים** وكان القياس **שְׁתַּי עָאוֹת** فأوجزوه .

فإذا صرت إلى العقد الثالث فما فوقه قلت **שָׁלֹשׁ מֵאוֹת** ...

فإذا تجاوزت تسعمائة صرت إلى عقد خالف لفظه ما قبله فقلت **אַלְפָה** .

ثم يتكلم عن تمييز العدد فيقول : اعلم أن ما بعد الإثنين إلى العشرة من اعدادات لا يكون على الأكثر إلا جمعاً أو لفظاً يكون خصوصاً للجمع كما قالوا **וּרְבַעַה אָנָשִׁים** (ملوك ثان ٧ - ٣) **יְתַשַׁע שָׁנִים** (ملوك ثان ١٧ - ١) .

وما بعد العشرة إلى العشرين وما بعد العشرين إلى التسعين قد يكون مفرداً لئلا سبيل التمييز للنوع كما قالوا **אַחַד עָשָׂר יוֹם** (ثنية ١ - ٢) .

وقد يكون مجموعاً على حقيقة العدد وإن كان تمييزاً قيل **וְעֶשְׂרַת אֲלָפִים יוֹם חַמִּים** و**שְׁעוּרִים** **עֶשְׂרַת אֲלָפִים** (أخبار ثان ٢٧ - ٨) له **כַּרִּים** تمييز للعدد وقوله **חַמִּים** تمييز للنوع .

وأصل التمييز أن يميز الجميع بالواحد كما قد ذكرنا وكما قيل **אַרבעה** **שָׁרִים אֶחָד** .

وقالوا فيما ميز ما بعد العشرة إلى الثانية عشرة بالجمع .

وكذلك يفرد ما بعد المائة ويجمع قالوا **מֵאָה שְׁנָה** ، **מֵאָה אֲדָנִים** وما بعد الألف أيضاً مفرد ومجموع قالوا **אַלְפָּה נֶפֶשׁ בְּאַלְפֵי פָּסָף** . **פִּי אֲלֵף שָׁנִים בְּעֵינַיָה** (مزامير ٩٠ - ٤)

ونجد في هذا الباب تشابهاً كبيراً بين النحو العربي والنحو العبرى .

كما نلاحظ بعض الآراء النحوية للنحاة العرب .

الباب الرابع والأربعون (ص ٣٨٤ - ٣٨٥)

في تعريف العدد . فيقول إذا عرفت ما بين الواحد إلى العشرة فانك تضيف العدد إلى المعدود وتدخل التعريف على المعدود مثل **וְעַמְדָּה שְׁנַי הָאֲנָשִׁים** (صموئيل أول ٢ - ١٣) وما شابه ذلك .

فان عرفت ما بين العشرة إلى العشرين من المعددين اللذين يجعلان إسماً واحداً أدخلت التعريف في العدد الثاني كما قيل **וְהוּא בְּשָׁנִים הָעָשָׂר** (ملوك ثان ١٩ - ١٩)

وإن شئت أدخلت على العدد الأول تشبيهاً له بما تركيبه محض كما قيل **וּבְשָׁנָה הָאֶחָת עֶשְׂרֵה בְּיָרַח בּוּל** (ملوك ثان ٦ - ٣٨)

وإن شئت أدخلته على المعدود ولم تدخله على العدد كما قيل **וְאֵת שְׁתַּיִם עֶשְׂרֵה הָאֲבָנִים** (يوشع ٤ - ٢٠) ...

فاذا بلغت إلى عشرين وغيره من العقود أدخلته على المعدود كما قالوا **עֶשְׂרִים הַקָּרְשִׁים** (خروج ٣٦ - ٢٤) ...

وإن شئت أدخلته على العدد دون المعدود كما قيل **שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה** (لاويين ٢٥ - ١١) .

فإذا بلغت إلى مائة أدخلت التعريف على الممدود **مאת אדננים למאת**
הכפר (خروج ٣٨ - ٢٧) .

فإن ميزت أدخلت التعريف على التمييز كما قيل : **ויהי מאת כפר**
הכפר (خروج ٣٨ - ٢٧) .

وإذا عطفت عدداً على عدد وأردت التعريف فإن شئت عرفت العدد الأول
فقط وعطفت الثاني بغير تعريف كما قيل : **עד יום העשרים**
(خروج ١٢ - ١٨)

وإن شئت عرفت جميع الأعداد كما قيل : **ואת פדניי השלשה**
השבעים והמאתים (عدد ٣ - ٤٦)

وإن شئت عرفت البعض دون البعض كما قيل **ואת האלק ושבע**
המאות וחמשה ושבועים (خروج ٢٨ - ٢٨)

وربما لم يعرف غير النوع المميز به فقط مثل قوله **אלף ומאה הכפר**
אשר לקח לך (أضواء ١٧ - ٢) .

ونلاحظ في هذا الباب أيضاً الأثر العربي والآراء النحوية لنجاح العرب
في العدد وتعريفه فإذا رجعنا إلى كتاب شرح ابن يعيش في النحو وتصفحنا باب
العدد فانتنا نجد كثيراً من هذه الآراء النحوية التي يجيزها ابن جناح
في تعريف العدد .

الباب الخامس والستون (ص ٣٨٦)

باب آخر من العدد يذكر فيه بعض الشذوذ في إثبات الهاء في عدد اثونث
على الشذوذ عن الاطراد . وهو الباب الأخير من الكتاب .

تعليمق

هذا العرض والتحليل المختصر يكفى لإعطاء صورة واضحة عن سعة المادة التي في كتب ابن جناح وأنه وصل بعلم النحو العبرى إلى مرحلة النضوج .

وقد رأينا كيف كان ابن جناح في كتابه اللمع متأثراً بطريقة نحاة العرب ويخبرنا « مونك » ، في تعليقه الذي كتبه في مجلة جورنال اسيا-تيك سنة ١٨٥٠ عن ابن جناح بأن هؤلاء الذين يعرفون طريقة نحاة العرب من اليهود والذين كانوا أساتذة لابن جناح يعرفون له باتباع النظام المتبع عند نحاة العرب في المادة العلمية الغزيرة التي كان متمكناً فيها .

ويخبرنا كذلك بأن بعض الموضوعات قد عولجت في كتاب اللمع بطريقة أكثر عمقاً مما هو موجود في أحسن المؤلفات الحديثة الآن .

وعلاوة على الفائدة العلمية التي تقدمها لنا ، وثائق ابن جناح فإن مقدمة كتاب اللمع تعرض لنا في الوقت نفسه لوناً من أسلوب ابن جناح الذي يمتاز بهذه الثروة من الاصطلاحات المعروفة عند العرب .

والواقع أن معرفة ابن جناح الغزيرة العميقة للغة العبرية كانت محل تقدير معاصريه وإعجابهم . ونجد ابن أبي أصيبعة يثنى عليه فيفيض في كتابه (عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ج ٢ ص ٥٠) .

وليس ذلك في الحقيقة إلا صدق لثناء كل المؤلفين العرب في أسبانيا . ولقد استطاع ابن جناح أن يضع نفسه حقاً في المسكاة الأولى بهذه الإبحاث العلمية ومن أجل هذا يعتبرونه أول من قعد القواعد العبرية في شكل علمي كامل . ويعتبر كتابه اللمع — من وجهة نظر نحاة العرب — أوفى كتاب في هذا الموضوع وكان المصدر الذي أخذ عنه كل نحاة العبرية فيما بعد وعلى الخصوص « داود قمى » .

وكثير من أبواب كتاب اللمع قد عولجت بطريقة دقيقة جعلت « مونك » يقول إن ملاحظات ابن جناح في الباب السادس على الحروف اللينة لا تزال حتى الآن أحسن ما كتبت في هذا الموضوع وأن ابن جناح — بهذا الاعتبار —

لم يسبق ولم يلحق بأى نحوى آخر من المحدثين .

والباب الحادى عشر الذى يعالج الصيغ المختلفة للأسماء هو أيضاً باب قيم جداً من ناحية كثرة الأمثلة المذكورة كما نلاحظ فيه التبسيط الذى أدخله فى هذا العدد الكثير من الصيغ وذلك بضم كثير من الصيغ المختلفة تحت صيغة أساسية وفق طبيعة الحروف التى تكون الأصل .

وكذلك المختصر العام لقواعد تصريف الأفعال الذى يقدمه لنا فى الباب الرابع عشر يحتوى على نظرية كاملة للصيغ المختلفة التى يخضع لها الفعل فى اللغة العبرية كل هذا نلاحظه مع الدقة فى الشرح وكثرة الأمثلة التى يستشهد بها من التوراة .

وإن جناح فى هذا يعالج الصيغ المختلفة ويطيل فى الكلام على الصيغ التى يمكن أن يأخذها اسم الحدث أو المصدر وذلك بمقارنته بالفعل العربى وينظريات النحويين العرب ، كذلك نرى ابن جناح يتبع أسانذته نحاة العرب وينهج نهجهم ويستشهد بأمثلة كثيرة من كلامهم فى كثير من أبواب كتابه اللمع .

ولكى تظهر لنا قيمة أبحاث ابن جناح يحسن فى هذا المقام أن نشير إلى ما يذكره دير نبورج بصدد المقارنة بين ابن جناح وحيوج بما يؤيد تقدم ابن جناح ونهوضه بعلم النحو العبرى فيقول :

و ان النحو العبرى لم يدرس مطلقاً على نظام واسع مستقل عن نظام المعجم كما فعل أبو الوليد مروان بن جناح فى كتابه اللمع ، فان حيوج يأخذ القواعد كوسيلة للدخول فى أبحاث عن الأفعال ذوات المثليين والأفعال ذوات حروف اللين .

أما ابن جناح فانه يخصص مكاناً هاماً يليق بجلال هذا العلم وابن جناح كذلك فى كتابه التشوير ناقش مسائل من القواعد أكثر تعقيداً .

ويمتاز ابن جناح عن حيوج من ناحية أن الأخير يتجه إلى بيان الكلمة والبحث عن أصلها . أما ابن جناح فيهتم بالجملة وبالذات الذى تلعبه كل كلمة فى هذه الجملة والقواعد النحوية التى وضعها حيوج لا تتجاوز الكلمة وتغيراتها والموضوع الرئيسى فى نحوه هو تأسيس الحروف الثلاثة الأصلية فى الكلمة وذلك بفضل الآثار التى يستطيع أن يتركها حرف لين أو حرف مضعف فى الصيغ المختلفة للفعل .

أما كتاب اللوح لابن جنّاح فله أهداف سامية إذ يحتوى على كل الميدان العلمى فى النحو العبرى .

ومهما يكن من شىء فان حيوج كان له الفضل فى البدء وقد سار ابن جنّاح على نهجه وكان له الفضل فى إتمام ما بدأه حيوج . وما من شك فى أنهما كليهما قد أعدا أنفسهما لهذه المؤلفات بدراستهما العميقة للنحو العربى وقد ساعدهما على ذلك أنهما كانا يعيشان فى بلد إسلامى وفى قرطبة بالذات تلك المدينة التى كانت إذ ذاك أهم مركز ثقافى إسلامى .

من هذا العرض لنشأة النحو العبرى وتطوره ولأهم المؤلفات التى ألغت فيه نستطيع أن نقرر بأن النحو العبرى نشأ نشأة عبرية خالصة . وكان الدين أو بمعنى آخر الكتاب المقدس هو الباعث لى عنشأته كما كان الحال فى نشأة النحو العربى .

ولسكن النحو العبرى - من ناحية أخرى - كان متأثراً بالدراسات العربية فى هذا الميدان كما رأينا فى كتاب اللوح لابن جنّاح وكان السبب فى ذلك هو ازدهار هذه الدراسات العربية فى أسبانيا الإسلامية .

ولسكننا نرى أنه بالرغم من التشابه العظيم والقاربة اللغوية بين اللغة العربية واللغة العبرية وبالرغم من أن اليهود احتذوا المثال العربى فى الشكل أحياناً وفى الفكر أحياناً أخرى ذاتنا نجد بعض حالات نحوية اختلفت بها كل لغة .

فاذا ألقينا نظرة على بعض موضوعات النحو فى اللغتين نجد أن لكل لغة خصائص تنفرد بها من ذلك .

حالات الاعراب :

فلاحظ مبلغ الأهمية التى تشغلها حالات الإعراب فى اللغة العربية على أواخر الكلمات وقد كتب علماء النحو العربى كثيراً من الفصول الخاصة بهذه الحالات فى كتبهم النحوية وبدلوا كثيراً من الجهد فى التتديرات والتأويلات والشروح بما زادها تعقيداً وجعلها صعبة الفهم .

أما اللغة العبرية فقد تخلصت من حالات الإعراب ووفر علماءها على أنفسهم الوقت والجهد. فالزموا تسكين أو آخر الكلمات .

ولا نكاد نجد في اللغة العبرية إلا علامات نادرة جداً ولو تركنا جانباً بعض الظروف وبعض الصيغ الفعلية لا نكاد نجد شيئاً يذكرنا بمجالات الاعراب فيها . ونلاحظ أيضاً أنه ليس في اللغة العبرية صيغة التصغير ولا تلك الصيغ العديدة من صيغ الجمع . وكذلك عدد حروف العطف في العبرية محدود وتبعاً لذلك الجملة نفسها فإنها أكثر بساطة من الجملة العربية .

أما من ناحية الشكل :

فإننا نرى الأمر على عكس ما هو في حالات الاعراب فإن طريقة الشكل التي هي في اللغة العربية غاية في البساطة نجدها معقدة جداً في اللغة العبرية فنلاحظ أن اللغة العربية قد اكتفت بالحركات الثلاث الأساسية (الفتح والضم والكسر) وعلى العكس من ذلك في اللغة العبرية فإن العبرانيين اجتهدوا في أن يبحثوا هذه الحركات العديدة التي بلغت لثلاثي عشرة . وجزء هام من النحو العبري خاص بتحديد استعمال هذه العلامات التي يتخلو من أكثرها النحو العربي ولا يوجد لها شبيهه فيه .

ولكننا نلاحظ أن هذا التعقيد في الحركات العبرية قد أفاد في ناحية أخرى وهي ناحية علم الصوت .

ومن ناحية علم الصوت العبري :

نرى أن الذي وضع أساسه هو يهودا حيوج وسار في طريقه من بعده ابن جناح فزاد فيه . وهذا العلم يتميز بالقوانين التي وضعها حيوج والتي تبين لنا هذه الميزات وهي :

- ١ - كل حرف يكون إما متحركاً بحركة من سبع حركات أو يكون ساكناً وكل حرف تحته شفا في أول الكلمة أو في أول المقطع يحرك دائماً .
- ٢ - - ليس هناك مطلقاً كلمة تبدأ بساكني أو تنتهي بحرف متحرك .

وقولهم **שָׁמַל** بواو المد وإن كتبت ألفاً بغير همزة . وكزيادتهم الميم في **נִמְנָה וְנִמְנָה** الذي الوجهه أن يكون **נִמְנָה** وكزيادتهم غير ذلك من حروف الزيادة .

وجرت العرب هذا المجرى أيضاً في لغتها من الحذف والزيادة .

أما الحذف فسكرقولهم **خذ ، زن ، رد ،** وما أشبه ذلك .

وأما الزيادة فكزيادتهم الهمزة في قولهم **شمال** وشأمل لأنه من شملت الريح تشمل كما عند العبرانيين **תשמאלו ، אשמאלה** من **שמאל** **בעשותו השימי השמילי** .

وكزيادتهم الياء في قولهم في تصغير ليلة ليلية وكزيادتهم الميم في قولهم للأزرق زرقم وكقولهم للدق من النوق دلقم .

وكزيادتهم اللام في قولهم للعبد عبدل .

(وفي ص ١١) عند كلامه على لفظ **נָסַח** يقول وليس بمستنكر أن يكون **נָסַח** بجانباً للفظ العربي أعني قولهم أفسكت الرجل عن الأمر بمعنى قلبته عنه . ويسمون الرياح المتفكات لأنها تقلب . وقد وجدت مثل هذه المجازات في لغة العرب وذلك أنهم يعتقدون اشتقاق مكان إنما هو من كان يكون وأن وزنه **مَفْسَحَل** لأن أصله أن يكون **مَكُون** فأسكنوا الواو استئقالا لحركتها وحركوا الكاف بالفتح فانقلبت الواو ألفاً لانفتاح ما قبلها مع سكونها لكنهم قد أجروه بجرى فعال مفتوح الفاء فجعلوا ميمه كالأصل لسكونه الاستعمال فقالوا مكان وأمكننت على مثال فعال وأفعلت . وقالوا أيضاً تمكنت في المكان فأجروه بجرى تفعلت وهو في الأصل تفعلت لأن أصله تمكنت في موضع تكونت مثل قولهم تمدرعت في موضع تدرعت ومثل قولهم أيضاً ثوب ممرجل مكان ممرجل والمرجل عندهم ثوب من ضربيد الوشي وكان القياس أن يقال ممرجل لأن وزن ممرجل مفعل وقولهم ممرجل على وزن مدهرج إلا أن مدهرج مفعل وممرجل مفعل

فأنزلوا الميم الثانية من مرجل وهي مزيدة منزلة الدال من مدحرج وهي أصل فأخرجوا بمفعلا وأصله مفعل مخرج مفعل وهذا هو القياس. في تمسكنت وتمدرعت. ولو أنهم جمعوا مكان على حقه وواجهه لقالوا مكان لأن وزن مكان مفعل وجمعها مفاعل لكنهم أجروه بجرى فقالوا وأقذلت.

وهذا هو أيضاً مجاز قول العبرانيين **נִדְרֵינִי לְחַרְמִין** و**לְחַרְמֵינִי** **לְמִדְבָּרִים** في أساس الفاعلين من **מִדְבָּר** إذ شبهوا **מִדְבָּר** بقول الكتاب **מִבְּיַאִים דָּאָנָּן וְכָל מַכָּר**.

وأما قولهم **מְדִיִּים**، **מְלִיִּים** فإنما أرادوا به تعديل اللفظ وتزويجه وتسويته لأن من عادة العبرانيين فعل مثل ذلك كقولهم **את מוֹצֵאָהְךָ ואת מוֹדֵאָהְךָ** غمّلوا الثاني معتل العين بحمل الأول وهو معتل الفاء تزويجاً للكلام. وقد فعل العرب مثل هذا بقولهم «إني لأتبه بالعشائيا وبالغدائيا فقالوا بالغدائيا إتباعاً للفظ العشائيا وليس على حقه، وواجهه وكجمع بعضهم بين مأزورات وهو من الوزر وبين مأجورات تزويجاً للكلام، وإنما كان حق الكلام أن يكون موزورات فأريد به تزويج اللفظ كالغدائيا حملا على العشائيا.

(وفي ص ٢٢) يتكلم عن الأفعال والعلّة الموجبة لوضع الفعل والسبب فيه وكلامه منطقي فيقول: إن الجوهر إذا أحدث المرض لا يخلو أحداثه له من أن يكون في زمان ماض أو في زمان مستقبل فاحتجنا أن نضع من لفظ الحدث وهو المرض أعني المصدر صيغتين مختلفتين تكون كل واحدة منهما دالة بصورتها على الزمان الذي كان فيه أحداث الجوهر المرض وفعله له فصنع للزمان الماضي **יָשַׁמַר**، **יָדַל**، **יָבִיל**، **דָּיַר**، **יָהַדִּיל** وغير ذلك من الأبنية الدالة على الماضي.

وصنع للزمان المستقبل **יִשְׁמַר**، **יִדְלֵל**، **יִהַדִּיל** وغير ذلك من الأبنية الدالة على الاستقبال فإن المصدر الذي هو عين المرض أقدم

من الصيغتين المأخوذتين منه للزمان الماضى والمستقبل أعنى الفعل الماضى والمستقبل
فانه لا يتصور فى النفس أنه قيل **يَدْرُلُ** أو **يَدْرُلُ** إلا بعد توهم
يَدْرُلُ يَدْرُلُ .

فالأفعال مأخوذة من مصادرهما لا المصادر من الأفعال . وكذلك الفاعل
والمفعول مأخوذان من المصدر الذى هو اسم العرض .

وأما أى هاتين الصيغتين أعنى الماضى والمستقبل أقدم فيحتمل جوابين
أحدهما أن يكون الماضى هو الأقدم لأن الفعل الواقع أعنى الماضى هو واجب
يعنى قد خرج إلى الكون والذى لم يقع بعد - أعنى المستقبل - يمكن لا يدرى أيكون
أم لا ، والواجب أقدم من الممكن كما قال أرسطو صاحب المنطق .

والجواب الثانى هو قول أهل النحو العربى الذين يجعلون المستقبل قبل الماضى
ويقولون إنه لا يكون ماض حتى يكون مستقبلاً . نقول هو يفعل فإذا أوعب فعله
قلت قد فعل ، فى هذين الزمانين أعنى فى الماضى والمستقبل يكون أحداث الجواهر
لما يحدثه من الأعراض إذ لا زمان ثالث معهما .

وأما ما يذكره أصحاب النحو من الفعل الحاضر الذى هو فى الحال ويحدثه
الجواهر بزعمهم فى زمان مقيم لا يكون ماضياً ولا مستقبلاً وبعد ضرباً ثالثاً
فان ذلك على سبيل البسط والتقريب للتعلمين لا على الحقيقة والتجريب . لأن الفعل
الماضى ينفصل من المستقبل (بالآن) الذى هو الحد بين الزمانين والآن لا ينقسم
إذ هو كالنقطة فى صناعة الهندسة التى لا تنقسم إذ هى متوهمة فما كان قبل الآن
فهو ماض وقد وقع وانقضى وما كان بعد الآن فهو مستقبل لم يقع ولا انقضى .

وفى الباب الخامس يتكلم عن معانى حروف الزيادة وذكر مواضعها .

وعند كلامه عن اللام يقول وتدخلى اللام على المفعولين كثيراً مثلاً ذلك

يَدْرِيْهِ **يِي** **يَدْرِيْهِ** **لَا** **يَدْرِيْهِ** **لَا** **يَدْرِيْهِ** أى وكلم الله موسى تكليماً .

(ويقول فى ص ٤١) وبما دخلت فيه اللام من الكلام العبرانى فى المواضع

المنصوبة في كلام العرب قوله **אם יהיה לטוב להקדם הזה** . **הלא**
הפוששים והלזבים היו לחיל לרב לרכב ולפךשים
להרקה מאד أي كانوا عسكرياً كبيراً وقوله **להרקה מאד** هو نعت
لقوله **לרבב ולפךשים** فهو منصوب مثله .

جميع هذا في لسان العرب منصوب كما هو عندنا معرب بأعراب المفعولين
أي بدخول اللام عليه .

(وفي ص ٤٦) يقول وتدخل اللام على المصادر بمعنى كي العربية مثل
לסוד לשוב להרגו בערמה להשיבה באחריתה وما أشبه
ذلك أي لكي يكون كذا وكذا .

(وفي ص ٥٠) يتكلم عن الواو ويقول وتكون الواو في معنى الباء عند
العرب في مثل **שמאן את הבית ומלאו את החיצות הללים**
לזמן ונצאו וחפו בעיר أي فخرجوا وقتلوا .

(وفي ص ٧١) عند كلامه عن الباء يقول :

وتكون الباء بمعنى بدلا من كذا وكذا في قوله **בסאת בטה ובדמשק**
ערש وشرحه بناحية سرير وبما لزوم عرش أي بدلا من السرير وعضاً من
العرش وهو السرير أيضاً أي أن هذا بدل من ترفههم وطول ملازمتهم الفراش
تنها كما قيل أيضاً عنهم **השכבים על משות**

وقد تستعمل العرب أيضاً الباء في هذا المعنى قال بعضهم وقد أسرن
وكان أهله يخشونه بالديب كما يخشى به الصبي فقال بما لا أخشى بالديب أي هذا
بدل مما كنت ولا أخشى بالديب .

ورأت امرأة منهم رجلاً أعمى من أزد فقالت : بما قد أراه بصيراً أي هذا
بدل مما كنت أراه بصيراً .

وقال بعض شعرائهم يخاطب بعض المنازل وقد خلا من أهله
فلئن رأيتك موحشاً لبأ اراك وأنت أهل

أى هذا يدل من هذا « تقلا عن سيلويه »

وتكون الباء بمعنى بعد كذا مثل **דבר נשנה נשנה** أى سنة بعد سنة .

وهكذا تقول العرب لاياً بلائى فعلنا كذا وكذا أى بعد لاى
(وفى ص ٧٥) يقول : « فان قال قائل فهلا جعلت متضاعف **נשנה**
נשנה وغيرها مثلها كتضاعف **קרב** وبابها فقلت فى **נשנה** انه رباعى
وفى **נשנה** انه خماسى كما تقول فى **קרב** انه ثلاثى .

قلنا له « أما القول المحرر فى **קרב** وبابها فانما هو ثنائى متضاعف وإن
كنا لم نجد هذا الضرب غير متضاعف كما لم نجد **נשנה** غير متضاعف .
وهكذا تعتقد العرب أيضا فى مثل **קרב** انه ثنائى متضاعف فاقبمه .

(وفى ص ٩٤) يتكلم عن ابدال التاء من الالف فى **נשנה** **נשנה**
فانه مشتق من **נשנה** **נשנה** أى انه بنى عالياً لتانس به مارة الطرق
وأصله **נשנה** على زنة **נשנה** **נשנה** وشبهها بهذا فعلت العرب أيضا
فى قولهم تراث من ورث فأبدلت من الواو تاء وفى قولهم نخمة ونخات فان
هذه التاءات مبدلة من واوات .

وفى الباب السابع (ص ٩٧) يقول واعلم أن كاف **נשנה** **נשנה**
נשנה مباينة فى المعنى لكاف **נשנה** **נשנה** وإن كانت مضافة إليهما
وذلك أن المسكنى عنه فى **נשנה** مفعول به والمسكنى عنه فى **נשנה**
فاعل . وإنما استوى اللفظ بهما من أجل الاضافة إليهما . وأرى أن أقرب لك
هذا بما أمثله من اللفظ العربى وذلك أنك تقول عجبك من ضرب زيد عمراً إذا
كان زيد فاعلاً ومن ضرب زيد عمرو إذا كان زيد مفعولاً به وهو فى كلا المثلين
مخفوض من أجل الإضافة .

(وفى الباب الثالث عشر ص ١٤٤) يتكلم عن الفعل الرباعى ويقول :
ينقسم قسمة أولية إلى قسمين متضاعف وغير متضاعف . والمتضاعف هو
ما كان لانه من موضع فأنه وعينه مثل **נשנה** **נשנה** فان كل واحد من

هذه الأفعال وما أشبهها جعل لامه من موضع فائه وغينه إذ وزن الجميع **فعليلال**
على وزن **فعليل** كما جعل اللام في **فعليل** وجميع بابه من الأفعال الثلاثية
من موضع العين فهذا في بنات الأربعة نظير تلك في بنات الثلاثة .

وقوم من أهل النحو العربي يجعلون أمثال هذه الأفعال في لغتهم ثلاثية
ويعتقدون أن الغاء إنما وضعت كراهة للجمع بين المثليين .

وفي الباب الرابع عشر (ص ١٧٤)

يتسكلم عن حذف أحد المثليين في الأفعال ذوات المثليين مثل **فعليل**
(سلوك أول ٧ - ٢٢) وفي **فعليل** وما أشبهها فان كل واحد من
فعليل ، **فعليل** ناقص أحد المثليين والأصل فيهما **فعليل** ، **فعليل** فلما حذفوا
المثل الواحد من كل واحد منهما عوضوا عنه بما يقوم مقامه في اكمال البنية .

أما في **فعليل** فبما كان اللين المزيد بعد الياء . وأما في **فعليل** فبشدة الكاف
لأن من عادة العبرانيين التعويض بهذين الصنفين على مذهب أبي زكريا فيهما
إلا أنهم لما ردوا إلى كل واحد من **فعليل** ، **فعليل** ما كان نقص منه وهو الباء والتاء
أبقوا الساكن المعوض به في **فعليل** في قولهم **فعليل** والشدة المعوض بها في
فعليل في قولهم **فعليل** وعلى أنهم قد ردوا إلى كل واحد منهما بالإدغام ما كان
نقص منه وزالت عنه العلة الموجبة لزيادة العوض وإنما فعل العبرانيون ذلك
لثلاثيكون فعل الجميع مبني على فعل الواحد مساوياً له لافرق بينها في الكيفية
اللاحقة للغاء المشددة مثل كاف **فعليل** وما أشبهه وياء **فعليل** وما أشبه كما كان
ذلك كذلك في جميع الأفعال المستقبلية من غير هذا الضرب .

وهذا من فعل العبرانيين واستعمالهم يجانس لفعل العرب في قولهم وعد
يعد وزن يزن ووجد يجد فحذفوا الواوات التي هي فاءات الأفعال من هذه الأفعال
المستقبلية لوقوعها بين ياء وكسرة استئثالا منهم لذلك ، هذا واعتلال علمائهم فيها .
ثم انهم حذفوا الواوات أيضاً وما أشبهها من سائر الأفعال المستقبلية وان لم
تسكن فيها العلة الموجبة لسقوطها في الفعل أعني وقوعها بين ياء وكسرة وذلك
قولهم أعد ونعد وأزن وتزن وأجد ونجد وتجد .

وفي الباب الخامس عشر

يتكلم عن تعدى المصادر فيقول في صفحة (١٨٧) وقد تعدى المصادر
ولأن لم تكن في موضع الأمر مثل قوله **בְּלִדְתָּם אֹתָם** تكوين ٢٥/٢٦)
בְּשִׂיחָתָם אֹתוֹ (خروج ٢٧/٧) **בְּיוֹם הַמָּשַׁח אֹתוֹ** إلا أن هذا
المصدر أعني **הַמָּשַׁח** مبنى بنية الأفعال .

ومثل هذه المصادر في هذه المواضع كالمصادر المنونة في اللسان العربي التي
يذتصب ما بعدها بها .

وفي الباب السادس عشر يتكلم عن الضمائر .

فيقول في ص ١٩١ وأما الفعل المستقبل فإنه يستتر أيضاً فيه ضمير الفاعل
الواحد إذا تقدم ذكره كما قيل **אֵם יי לֹא יִשְׁמַר עִיר** (مزامير ١٢٧ - ١)
ويظهر في الجمع مثل **בְּעִבּוֹר יִשְׁמְרוּ חֻקֵּי וְתוֹרָתוֹ יִנְצְרוּ**
ربما يحذفونه إذا لم يخافوا لبسا مثل **ויעלו בנגב ויבאו עד**
חברון (عدد ١٣/٢٢) وإذا تأخر ذكر الفاعل الواحد من فعله المستقبل
كان ذلك الفعل فارغا مثل قوله **יבאו אלהינו ואל יחרש מזמير ٣/٥٠**
وان اعتقد أن فيه ضميراً على سبيل التأكيد فلا ضير .

وإذا تأخر ذكر الفاعلين من الفاعل المستقبل ظهر ضميرهم في ذلك الفعل على
سبيل البيان وكان الاسم الظاهر بعد الضمير بدلا من ذلك الضمير كما كان في الماضي
قيل **בְּבָרֹךְ בְּנֵי וְלֹא יִדְעוּ** (أيوب ١٤/٢١) وقيل أيضاً **הָלֹא יִאָכְלוּ**
הַבְּרִיּוֹת .

واعلم أنه جائز أن يقال في مثل الواو التي في مثل **אֵם יִשְׁמְרוּ בְּנֵי**
أعني الواوات التي في الأفعال المتقدمة أنها ليست ضميرا لكن علامات للتأنيث
والجمع كالماء التي في **יְלֻדָה**

وإذا اعتقد هذا فلا يكون في فعل الواحد المتقدم ضمير مستند وكلا القولين
جائزان عندنا وعند علماء النحو العربي فيما جرى من كلامهم هذا المجري .

وفي الباب الثامن عشر يتكلم عن الإضافة .

فيقول في ص ٢١٧ وما كان من الجمع الذي بالياء والميم سقطت ميمه عند
إضافته وتغير أوله في الأكثر كما قيل في إضافة **בְּמִים דְּמִי אַחִיָּה** (تكوين
٤ - ١٠) **בְּיָי נִפְתָּחִי** (تكوين ٤٦ - ٢٣). فسقطت الميم وتغير أول أكثره .

وربما أقحموا الميم بعد سقوطها للإضافة كما قيل **וַיִּי אֱלֹהִים הַצְּבָאוֹת**
الوجه فيه أن يكون **וַיִּי אֱלֹהִי** ومثل **מִים בְּרָבִים** فان حقه أن
يكون **מִי בְּרָבִים** مثل **מִי אַפְסִים** (حزقيال ٣/٤٧) .

لكن أقحموا الميم فيه بعد سقوطها على مذهب لهم كما تقحم العرب
أيضاً ماء التأنيك في النداء بعد سقوطها . وقد تقحم فيه كلمة ثنائية .
وفي الباب الحادي والعشرون يتكلم عن الإدغام .

فيقول في (ص ٢٤٠) وقد يضاعفون الحرف ويدغمون الأول في الثاني
ويقملون ذلك كثيراً في الوقف وانقطاع الكلام كقولهم **חַדְלוּ פַרְזוֹן**
בְּיַשְׁרָאֵל **חַדְלוּ** (قضاء ٧/٥) ليس في **חַדְלוּ** المشدد من المعنى غير
ما في **חַדְלוּ** الأول إلا في معنى الوقف فشدوده لذلك ليقوى الاعتماد عليه .

وقد تشدد العرب أيضاً حروف الروى من أشعارهم إذا لم يكن ليناً للوقف
وقد يشدد أيضاً العبرانيون الحرف لغير ما ذكرنا بل طلباً للافصاح بذلك
الحرف المشدد إذا خيف عليه الالتباس بحرف آخر يقرب منه في المخرج
كتشديدهم قاف **אֵל וְנַתַּקְנֶנּוּהוּ בְּזֶן הָעִיר** (قضاء ٣٢/٢٠) خوفاً من
اشتباهه بالسكاف وكذلك قاف **עֲקֻשׁוֹת פֶּה** (الأمثال ٢٤/٤) .

الباب الرابع والعشرون : ما استعمل فيه الحذف

يقول في (ص ٢٦٠) وقد يحذفون بعض الكلمة استخفافاً كقوله **יַמְלֹךְ**
אֵי נְקִי (أيوب ٣٠/٢٢) يريد **אֵישׁ** وقالوا **וְדַבֵּר חַד אֵת אֶחָד**
(حزقيال ٣٠/٢٣) يريد **אֶחָד** . وربما كان **חַד** من اللفظ السرياني مثل **דִּי**

דניאל חד מנדזן . דאניאל ۳/۶) בחומת בית שן סמויל
أول ۱۰/۳۱) أراد بيت شان ، آل تدم بيت عينه مثل
בבת עינו (זכריא ۱۲/۲) فحذف المثل الواحد .

فان احتج علينا أحد بقول الشاعر .

בנות עינו הדיבובי . בנאתם יריבובי

في بيت عينه وأراد أن ينتج من ذلك أن بيت عينه ليست بمعنى
بבת كما قلنا نحن فليعلم أن الشاعر إنما فعل ذلك لما أشبه لفظه لفظ بيت
الشعر (عدد ۴۶/۲۶) مجموعة كما تجمع بيت الشعر مساعاً إذا لم يتيأ له
في اللفظ غير ذلك .

هذا ما أخذناه عنه في قوله هذا ، وقد تفعل العرب أيضاً مثل هذا ولا
تنكرن حذفهم بعض الكلمة مثل قولهم آي نكي مكان آينش وغيره مما ذكرته
فإن الكلمة إذا جرت على السكتهم كثيراً يحفظونها . وقد يفعل غير العبرانيين
مثل هذا كما قالت العرب المنا مكان المنايا ومكان المنازل فحذفت . وقد
يحذفون أكثر من هذا حتى أنهم لقد يستجرون من الكلمة بذكر أول شبه
منها حتى ذلك عنهم سيلويهم وأنشد لبعضهم .

بالخير خيرات وإن شراً فإ ولا أريد الشر إلا أن تا

أراد وإن شراً فشرأ ، فاستجروا بالتاء فقط وأراد بقوله إلا أن
تا ، إلا أن تريد فاستجزي بالتاء فقط .

(وفي صفحة ۲۷۳) يقول :

ومما يجانس أيضاً ما استعمل فيه الحذف ألقاظ جاءت مختصرة موجودة
فصيحة لا تتأول إلا بزيادة وذلك مثل قوله הדידו ונדידו أرميا ۱۰/۲۰)
تقديره ונדיד עזיו وذلك أنهم كانوا يتأملون في السعى به إلى السلطان
בני יצאני ואינם (أرميا ۱۰ - ۲۰) معناه יצאני קמני ، פי ארמן .

הַנְּבִיב נְתַחֲנִי מֵעֵי לֵי וּשְׁבַעְתֶּם עַל שְׁלַחְנִי מִסוּם
 נִרְכָּב (חזקיהו ۳۹-۲۰) הַתְּבַיֵּן מִן תְּשַׁבַּע מִמֶּנּוּ וּשְׁבַעְתֶּם עַל
 שְׁלַחְנִי מִסוּם וּמִרְכָּב .

وهكذا تقول العرب أيضاً شجعت خبزاً ولحماً أى من خبز ومن لحم .

وفي الباب الخامس والعشرين

يتكلم في ص ۲۸۲ عن تضعيف حروف الاستقبال .

مثل **וַיִּנְבְּהָ מִמְּרַחֵק יַיָּדָע** (مزامير ۱۳۸-۶) و**וְאַלְמַנָּה לֹא יִישִׁיב**
 (أيوب ۲۴-۲۱) فالبياءات الأولى في كل واحدة من هذه الألفاظ مزيدة
 ولو حذف لبقى **ידע** على زنة **יקד יקד** (أشعيا ۱۰-۱۶) و**וישיב**
יולד مثل **לא ישיב** (صفنيا ۱-۱۲) .

البياءات على هذا للاستقبال والسواكن بعدها فاءات الأفعال ، ولو ظهرت
 هذه الفاءات لكانت الألفاظ **יולד** ، **ישיב** على زنة **ישלך** كما قال
 أبو زكريا ، وأما **ידע** فعلى زنة **يفعل** .

فالبياءات الأولى في **יולד** وفي نظرائها مزيدة ، والبياءات الثواني هي
 للاستقبال ، وأما السواكن التي بعد هذه البياءات الثواني فهي فاءات الأفعال .
 ولو كانت البياءات الثواني فاءات الأفعال كما زعم أبو زكريا لما كان للسواكن
 التي بعدها معنى .

وأما **יקד** **אוד** (تكوير ۱-۳) . **יחי המלך** (صمويل ثان ۱۶-۱۶)
 وما أشبههما فكان الوجه أن يكون على زنة **אל ישב אל** **דרכיה** **לך**
 (أمثال ۷-۲۵) ، **וישבת** **מן היין** (تسكوير ۹-۲۱) ، **ויפת פסתך**
לפי (أيوب ۲۱-۲۷) فاستثقل سكون الهاء مع سكون الياء وظهوره
 فالأنوا الياء وحركوا الهاء بالكسر لجاورتها الياء وليدل عليها لحنها ، لأن
 الكسرة من الياء ولأن النطق بالهاء الساكنة والياء اللينة بعدها ممتنع .

وأما ياء الاستقبال فغيروها لأنهم لو أبقوها على حركتها لتولد بينها وبين

فأ الفعل وهو الماء ساكنين فسكان يشتهيه بالأفعال المحذوفة المعوضة مثل
יָבֹל בְּשָׂרוֹ מִרְאֵי (أيوب ٣٣ - ٢١) وما أشبهه .

وهذا الضرب أعنى אֵל יִשְׁתָּ אֵל דְּרָכֶיהָ לְפָנָה (أمثال ٧ - ٢٥)
וַיִּשָׁב יִשְׁמַעֵאל (أرميا ٤١ - ١٠) غير معوض فلما حرك هاء יְהוִי
بالكسر رأوا أن يحركوا ياء الاستقبال بالشفاء المبتدأ به فراراً من هذا الاشتباه
ولم يخفوا هذا الاشتباه في الوقف في قولهم פִּי הוּא אֶמְרָה יְהוִי (مزامير
٣٣ - ٩) מִי יָדָה אֶמְרָה - יְהוִי וغيرهما لأن كلامهم قد جرى في غير الوقف
على الشفاء المبتدأ به فعلم من ذلك أنه هو هو .

واعلم أن فعل العبرانيين في تضعيفهم ياء الاستقبال في هذه الألفاظ المتقدمة
الذكر مجانس لفعل العرب في تضعيفهم همزة أفعل الماضي في قولهم أراق
الماء وأهراقه .

الباب السادس والعشرون ما كرر اضطراراً أو شبيهاً بالاضطرار .

(في ص ٢٩٠) يقول قد يكررون اللفظة في بعض المواضع اضطراراً إذا لم
يتم المعنى إلا بذلك التكرار وذلك مثل قوله יְהוִי כְּדָבָרָה אֵל יוֹסֵף
יוֹם יוֹם (تكوين ٣٩ - ١٠) וְאַחֲרַי יוֹם יוֹם יְדָרְשׁוּן (أشعيا
٥٨ - ٢) لم يكن بد من هذا التكرار لإقامة المعنى لأن المعنى يوماً فيوماً أو في
كل يوم وأيضاً בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִת יַעֲרַכְנֻוּ (لاويين ٢٤ - ٨)
وربما زادوا باء فقالوا וַיִּבְנֶן יַעֲשֶׂה לְשָׁנָה בְּשָׁנָה (صمويل أول
١ - ٧) فتكون الباء بمعنى الغاء في لغة العرب في قولهم سنة فسنة أي سنة بعد سنة

(وفي ص ٢٩٢) يقول : وقد يزيدون في الخط ما لا يظهرونه في اللفظ
مثل كتابتهم אַם في أربعة مواضع من السكتاب ولا يقرأ (روث
٣ - ١٢) ومثل كتابتهم אַם في موضع واحد. ولا يقرأ (ملوك ثان ٥ - ١٨)
وكتابتهم אַת في موضع واحد ولا يقرأ. أرميا (٣٨ - ١٦) ومثل كتابتهم
הַיָּשׁוּעַ في موضع واحد ولا يقرأ (حزقيال ٤٨ - ١٦) ومثل كتابتهم

ההלכות אחר (יושע ۱۰ - ۲۴) ולא אבנא שמוע (אשעיא
۲۸ - ۱۲) באלף فی آخر כל واحدة منهما .

وقد أشار أبو زكريا حيوج إلى معنى لا أرتضية في هاتين اللفظتين أعنى
ההלכות אחר ולא אבנא שמוע فرأيت أن أنبه إلى ذلك .

قال أبو زكريا فيهما أنهما جريا بزيادة الألف فيهما مجرى لغة العرب وهذا
قول غير محرر لأن الآاب التي بعد واو الجماعة في لغة العرب ليس بمحققة في تلك
الأفعال التي وقعت فيها ولا ذلك في أول لغتهم ولا هو بما نبى كلامهم عليه
وإنما كتابهم الحدث أنبأوها هناك للفصل بين تلك الواو وبين واو النسق
إذ خشوا أن تشبه بها وبذلك يعرفها النحويون بآلف الفصل مثلاً أقول ولزهم
كتبوا ، كفروا ، وردوا بآلف بعد الواو من كل واحد منهما خوفاً من أن يغلط
القارى . ويظن أن الفعل لواحد فيقرأ كفر وورد على العطف .

ولما خشوا هذا الاشتباه في الواو المفصلة بما قبلها في خطهم وزادوا بعدها
ألفاً للفصل على ما ذكرت رأوا أن يزيدوها أيضاً بعد الواوات الموصولة بما قبلها
وإن لم يكن هناك لبس ليسكون حكم هذه الواو في جميع المواضع واحداً
فان ذلك كذلك .

وليس قول أبي زكريا فيها أنها تجرى مجرى لغة العرب بحق إذ ليس ذلك
بلازم لغتهم ولا يستعمل فيها قديماً وإنما الكتاب الحدث زادوها هنالك كما زادوا
الواو في عمرو وفتح العين وسكون الميم في حال الرفع والخفض لئلا يشبهه بعمرو
بضم العين وفتح الميم إلا أنهم إذا صاروا على حال النصب أسقطوا منه الواو
لسقوط تلك الشبهة لأنه مصروف و عمر غير مصروف .

الباب السابع والعشرون (ما قيل بلفظ والمراد به غيره)

قد يأتون بلفظ والمراد به غيره وإنما يجيئون ذلك من أجل اجتماع اللفظتين
في الجنس أو في النوع أو في الكيفية أو في غير ذلك من الأمور . وقد يقع

الشيء في موضع الشيء وإن لم يجتمع معه في شيء وذلك لأنه لم يذكرنا .

مثال ذلك : في (ص ٢٩٦) في **יִוָאב נְמָה אַחֲרֵי אֲדֻנְיָהּ** و**אַחֲרֵי אַבְנֵשֶׁלֹם לֹא נְמָה** (ملوك أول ٢ - ٢٨) مكان **שְׁלֹמֹה** إذ لم يذنب **יִוָאב** لانحرافه عن **אַבְנֵשֶׁלֹם** وإنما أذنب لانحرافه عن **שְׁלֹמֹה** . وهذا بما تستعمله العرب أيضا .

ومثل (ص ٢٧٩) **וְנָרְעוּ בְּמַיִם רַבִּים מְקָנִים וְשָׂרְשׁוּ** (عدد ٢٤ - ٧) **לֹא עָלְיָהּ אֶתְּהָ הַיּוֹם פִּי אֶל פֶּיִת מְלַחְמָתִי** (أخبار ثان ٣٥ - ٢١) مكان **מְקוֹם מְלַחְמָתִי** وتقول العرب في مثل هذا **دار الحرب** .

وفي (ص ٢٩٩) **וַיִּכְהַן אֱלֶעָזָר וְאִיתָמָר עַל פְּנֵי אֶהֱרֹן** **אַבְיָהֶם** (عدد ٣ - ٤) مكان **בְּחַיֵּי אֶהֱרֹן** **אַבְיָהֶם** وهذا شبيه بما قاله العرب كان ذلك على رجل فلان أي في زمانه .

בַּתוֹךְ עַמִּי אֶזְכֵּי יִשְׁכַּחַת (ملوك ثان ٤ - ١٣) والمعنى أنني عزيزة غير محتاجة إلى أحد لعمري وشرفي كما تقول العرب فلان في ذروة قومه **יִאֲהֹב יִצְחָק אֶת עֵשׂוּ פִּי יֶצִיד בְּפִי** (تسكوين ٢٥ - ٢٨) لأنه يجدد في الصيد فكأنه لا يزال الصيد في فيه أي لا يزال آكله لكثيرته عنده وهذا كما تقول العرب فلان مطعم الصيد لكثيرته عنده وقد يتسعون في هذا حتى أنهم يقولون فلان مطعم النسر لكثرة ما يصيد أي كأنه يطعم النسر فأليق التراجم إذا بقوله **פִּי יֶצִיד בְּפִי** لأنه مطعم الصيد .

(وفي ص ٣٠٧) يقول ومن هذا الباب ما حمل لفظه على لفظه المجاور له لا على حقيقة معناه وذلك مثل قولهم **יִרְאוּ אֶת הָעַם אֲשֶׁר בְּקִרְבָּהּ** **יֹושֶׁבֶת לְבַמֶּח** (قضاة ١٨ - ٧) الوجه **יֹושֶׁב** لأن الاختيار إنما هو عن ال **עַם** لا عن المدينة لكنه أنك على المجاورة لقوله **בְּקִרְבָּהּ** ومثله

קִשְׁת גִּבְרִים חֲתִים (صمويل أول، ٢-٤) الوجه حֲתָה أو חֲתִית
 لأن النعت لا קִשְׁת لا גִּבְרִים لكنه جمع بالتذكير على المجاورة
 لا גִּבְרִים . مثل قوله וַיֵּשֶׁב בְּיִשְׂרָאֵל שָׂר דַּמְשִׁים תְּשֻׁלָּשִׁים
 נַחֲמָשִׁיו (ملوك ثان ١-١٣) الوجه תְּשֻׁלָּשִׁים نعت لا שָׂר ولا وجه
 لكونه نعتاً لا חֲמָשִׁים ولا سيما وقد عطف بقوله נַחֲמָשִׁיו إنما النعت
 لا שָׂר كما قيل שָׂר חֲמָשִׁים אַחַר (ملوك ثان ١-١١) ولم يقل
 אַחֲרִים وقد جرى في كلام العرب أيضاً مثل هذا .

(ص ٣١٤) ويجانس هذا الباب قولهم עָרַם יִצְאָתִי מִכְּשָׁן אָמִי
 נָעַרְם אֲנֻשׁוֹב שָׁמָּה (أيوب ١-٢١) ايست الإشارة بقوله שָׁמָּה
 إلى البطن المذكور لكن إلى التراب الذي إليه مصير جميع الحيوان كما قيل وَأَلَّ
 عָפָר تָשׁוּב (تسكوين ٣-١٩) .

(ص ٣١٥) ومن الاستعارة والمجاز قولهم יָד יִי וְעֵינַי יִי وغيرهما
 من الجوارح المنسوبة إليه على الاستعارة والمجاز ، وقولهم בָּעֵצִיבֹן
 תִּמְאֵלְכָה (تسكوين ٣-١٧) والأرض لا تؤكل إنما يؤكل نباتها .
 ومن المجاز قوله לֹא תִשָּׂךְ לְאַחֶיךָ נִשְׂךְ פִּסְקָה (تثنية ٢٣-٢٠)
 وقوله : עַד יָבֵשׁ הַשָּׁמַיִם (تثنية ٤-١١) . كما تقول العرب كبد السماء
 ومثله הִנֵּה פֶסֶה אֶת עֵינַי הָאֲרָצִים (عدد ٢٢-٥) على المجاز أي أنه
 غشى الأرض . ومثله וְנִחַיָּה אֲנַחֲנוּ וְאֲדַמֵּנוּ עַבְדִּים לְפָרְעָה
 (تسكوين ٤٧-١٩) والأرض لا تستعبد .

الباب التاسع والعشرون :

يقول في (ص ٣٢٠) وما يجانس ما تقدم ذكره من الألفاظ الموضوعه
 في غير مواضعها ما وجدناه في المقرء من الألفاظ الخارجة عن القياس ونحن
 نذكر من ذلك في هذا الباب جملة يستعان بالوقوف على ذلك منها في علم الـ دקדוק

فن ذلك قوله بַבְנוּתֶיךָ גִבֹּךְ בְּרֹאשׁ כָּךְ (حزقيال ١٦-٢١)
 القياس أن يكون بַבְנוּתֶיךָ على زنة بַעֲשׂוֹתֶיךָ אֵת כָּל אֱלֹהִים
 (حزقيال ١٦ - ٢٠) ومثل قوله עֲשָׂה אֱלֹהִים לְךָ בַּזְנוּתֶיךָ אַחֲרַי
 גִּזְיִים (حزقيال ٢٣ - ٣٠) لأنه مصدر مثلهما فكأنهم كثروه وإن كان لا معنى
 لتكثير المصادر لأنها أسماء موضوعات للكثير والقليل من أجناسها إلا أن العبرانيين
 ربما كثروا بعض المصادر نحو ما تجيزه العرب أيضاً في لسانها .

وفي الباب الرابع والثلاثين يتكلم عن الاستفهام

ويقول (في ص ٣٥٥) ومن أدوات الاستفهام אַף وهي مثل الماء في قوله
 אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים (تكوين ٣ - ١) أي هل قال الله ومثله הַאֵף
 תִּסְפָּה וְלֹא תִשָּׂה לְמַקְוֶם (تكوين ١٨ - ٢٤)

הַאֵף אִמְנָם אֵלֶּךָ (تكوين ١٨ - ١٢)

הַאֵף תִּפְרַר מִלְּשׁוֹנִי (أيوب ٤٠ - ٨) هل يكون هذا . إلا أن هذا
 بما اجتمع فيه عاملان لأن معنى אַף כִּי אָמַר אֱלֹהִים هو مثل הַאֵמַר
 אֱלֹהִים أي هل قال الله كذا .

فقوله הַאֵף תִּסְפָּה هو كقول العرب أهل كان كذا وكذا فيجمعون
 بين حرفين للاستفهام وهما الهمزة وهل .

وفي الباب السابع والثلاثين يتكلم عن التذكير والتأنيث

ويقول في (ص ٣٦٢) لعلم أن التذكير هو الأصل وأن التأنيث فرع
 داخل عليه يدل على ذلك وقوع דָּבָר وهو مذكر على المذكر والمؤنث
 كما قيل וְלֹא יָמִית מִכָּל לְבָנָי וְשָׂרָאֵל דָּבָר (خروج ٩ - ٤)
 يريد شيئاً من حيوانهم مذكراً كان أو مؤنثاً وهو يقع أيضاً على كل ما في العالم

כְּעוֹלָה מִקוֹם אֲשֶׁר אֵין שָׁם מִחֲסוֹר כֵּל דְּבַר בְּאַרְבֵּין
(צִוָּה 18 - 10)

וְאַיִשׁ וְאֵין מִבְּלִים דְּבַר בְּאַרְבֵּין (צִוָּה 18 - 7)

וְאַיִשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְּדָ עֵרְוַת דְּבַר (תְּנִינָה 23 - 10)

معنى هذا شيء من الأشياء وكذلك هو الشيء عند العرب مذكر وهم يوقعونه
على كل مذكر ومؤنث ويستشهدون به على مثل استشهدانا نحن بـ دְבַר .

الفصل الثاني

الأدب العبري الحديث وتأثره بالأدب العربي

(الشعر)

لنكن نتعرف على نشأة الشعر العبري الحديث ومبلغ ما وصل إليه من الرقي والازدهار ومدى تأثره بالأدب العربي كان لا بد - قبل البدء في هذا الموضوع - من عرض فكرة سريعة عن الشعر العبري القديم لتتعرف على خصائصه وتقرن بينه وبين الشعر العبري الحديث .

الشعر العبري القديم :

نجد هذا النوع من الشعر في التوراة سواء كان هذا الشعر دينياً أو غنائياً كما في مرثي أرميا ونشيد الأناشيد والمزامير .

أو كان شعراً تعليمياً فلسفياً حكيمياً كما في أسفار أيوب والجامعة والأمثال . كما نجد هذا الشعر في عدد من عبارات أسفار الأنبياء والتاريخ . فاذا نظرنا إلى المرثي نرى أنها من الشعر العبري الذي يحتوي على شعر شعبي وتاريخي وقصصي فشعر الاصحاحات ١ ، ٢ ، ٣ عبارة عن مرثي سياسية شعبية تمتاز بكثرة الألم والبكاء والعيويل على مجد صهيون الغابر وخراب أورشليم حيث نجد فيه وصفاً للمدينة بعد خرابها في (اصحاح ٥ آية ٢ ، ٥) .

ولهذه المرثي أهمية عظيمة من ناحية دراسة عروض الشعر العبري وترتيب أبجدية اللغة العبرية وذلك لأن معظم قصائدها من النوع الذي تبتدىء أبياته بحروف الأبجدية مرتبة كما كانت معروفة في ذلك الوقت (١) .

أما شعر نشيد الأناشيد فهو شعر غنائي وأغانيه كانت ترددها ألسنة الشعب

(١) أنظر « التوراة » للدكتور فؤاد حسنين .

الاسرائيلي في عيد الفصح وفي مناسبات الزواج والزفاف فهو عبارة عن
أغان شعبية .

أما المزامير فهي نوع من الشعر سمي بهذا الإسم نسبة إلى الآلة التي تصحب
غناؤه وهي عبارة عن مجموعة من الترانيم الدينية لليهود ويختص جزء كبير منها
بالعبادة كما في (مزور ٤٢) والمرثي الشعبية (مزور ٤٤) والتوبة والحمد
(مزور ١١٦) ومنها نوع يتصل بتاريخ الشعب الإسرائيلي وخروجه من مصر
(مزامير ٧٨، ١٠٥، ١٠٦، ١١٠، ١٣٥، ١٣٦)

كما توجد مجموعة تتصل بالحج إلى أورشليم أو الصيام (مزور ١٢٠، ١٣٤)
ومزامير كلها مديح (١١٣ - ١١٨) .

أما شعر أيوب فشعر فلسفي حكيم تعليمي وعباراته الشعرية عاطفية لأنه
يمبر عن آلام الانسان والمصائب التي تحمل بالمؤمنين وكذلك شعر الجامعة يتبع
هذا النوع من الشعر الحكيم .

خصائص الشعر العبري القديم :

أهم هذه الخصائص أنه لا يحتوي على قافية ولا كسنة يعتمد على اللحن أو النغمة
في آخر السطور فليس هناك شعر مقفى ينتهي بقافية في كل سطر ولم تكن القافية
معروفة في الشعر العبري القديم كما هو الحال في الشعر العربي :

ومن خصائصه أن الصيغة الشعرية تؤسس على الذبارة والنغمة . وكانت أناشيد
العبادة تسمى ترانيم وكان يصاحب الترنيمة إيقاع أو غناء وهذه الترانيم غير
موزونة ولا مقفاة (١)

ومن خصائص هذا الشعر أيضاً أنه يحتوي على الصيغ الموسيقية وخاصة في
الشعر الغنائي . أما الأوزان المضبوطة بمقاييس مخصوصة كما في الوزن العربي فقد
كانت غريبة عنه .

وقد اختلف الشعر العبري القديم بصيغ تميز بها وأقدم شكل للشعر العبري الذي نجده مكتوباً في التوراة هو ما يسمى :

١ - الموازنة الفكرية أو التقابل في الفقرات

ومعنى ذلك توازي الشطرين من حيث الفكرة . فكرة الشطر الثاني توازي فكرة الشطر الأول إلا أن كل نسكرة يعبر عنها بكلمات مختلفة . وهذه الصيغة هي الأكثر شيوعاً واستعمالاً في الشعر العبري القديم ونجد المزامير والأمثال وأيوب قد كتبت بهذه الطريقة (١)

٢ - الصيغة الأبجدية :

وهي صيغة شعرية أكثر تصنيحاً بمعنى أن الشعر يرتب ترتيباً أبجدياً وقد رتبت أصحاحات كثيرة من المزامير حسب هذه الصيغة ولها أشكال متعددة . فالشكل الأول منها يبدأ فيه كل سطر بحرف من حروف الأبجدية كما في مراتي أرميا اصحاح ١ ، ٢ ، ٣ فيبدأ أول سطر بالالف وتستمر السطور بعده إلى أن تنتهي بالتاء آخر الحروف الأبجدية .

والشكل الثاني من الصيغة الأبجدية أن تكون مزدوجة الاستعمال أو تستعمل ثلاثاً وأحياناً تستعمل ثماني مرات ومعنى ذلك أنه بدلا من أن يبدأ سطر من الشعر بحرف خاص من الأبجدية يبدأ بثلاثة أو ثمانية بالحرف نفسه وهكذا بالتتابع حتى تعاد الأبجدية مرات . ونجد النوع الذي تستعمل فيه الأبجدية ثلاثاً في مراتي أرميا ص ٣

ومن النوع الذي يستعمل فيه الحرف الأبجدي ثماني مرات ما نجده في (المزامير ١١٢) فتبتدىء الثمانية سطور الأولى بحرف الألف وتبتدىء الثمانية الثانية بالياء والثمانية الثالثة بالجيم وهكذا حتى تنتهي الحروف الأبجدية بحرف التاء . وأحياناً يستعمل هذا الترتيب عكسياً أي أنه بدلا من الابتداء بالالف يبدأ بالتاء التي هي آخر الحروف الأبجدية العبرية . وقد أطلق على النظام الأول

(١) أنظر كتاب الشعر العبري للدكتور محمد القصاص .

Waxman, History of Jewish Literature I p. 206

« الأبجدية المستقيمة » ، وعلى الثاني « الأبجدية العكسية » ، وهذا الشكل الأبجدي بنوعيه هو أكثر الأشكال استعمالاً في شعر الكتاب المقدس وقد شاع استعماله في غير شعر الكتاب المقدس في الأشعار الدينية كلها التي نشأت بعد ذلك في كل من فلسطين وبابل وأسبانيا حتى ظهر الوزن الجديد .

وقد أضيفت أخيراً ضوابط أكثر تصنيفاً وظهرت فيها الصنعة بشكل واضح فقسمت الأبجدية إلى مجموعتين كل مجموعة أحد عشر حرفاً وتبادل فقرات الشعر هذه الحروف .

فمثلاً السطر الأول من الشعر يبدأ بالحرف الأول من الحروف الأبجدية الألف والسطر الثاني يبدأ بالحرف الأخير من المجموعة الثانية أى التاء والثالث يبدأ بالباء من المجموعة الأولى والرابع يبدأ بالشين من المجموعة الثانية وهكذا (١) وهناك صيغة شعرية أخرى تسمى (العرضية) فيستعمل تعارض أبجدي القصد به الزخرفة والتزيين .

ومعنى ذلك أنه يعترض النظام الأبجدي المستقيم بعض حروف بين الحروف الأبجدية فتعارض نظام ترتيبها الطبيعي . وقد استعملت هذه الصيغة في قليل من الشعر ولم تكن شائعة الاستعمال كالصيغتين الأبجديتين السابقتين (٢)

مثال ذلك في المزمور ٣٤ نجد السطر الأول قد بدأ بحرف اللام ثم تسير الأبجدية بعد ذلك في بقية السطور في ترتيبها الطبيعي الألف يبدأ به السطر الثاني ثم الباء . ثم الجيم . وهكذا .

ونجد نوعاً آخر من هذا التعارض في المزمور ٢٧ حيث يعترض الترتيب المستقيم للأبجدية حرف أو أكثر بين كل حرفين مثال ذلك يبدأ السطر الأول بالألف ثم تعترض الكاف فيبدأ بها السطر الثاني ثم يبدأ الثالث بالباء ثم تعترض الواو فيبدأ بها السطر الرابع وتأتي الجيم في أول السطر الخامس وهكذا .

وفي حوالي منتصف القرن السابع الميلادي ظهرت صيغة جديدة يرتب فيها الشعر على حسب حروف أسماء المؤلفين بحيث تتسكون أسماء الشعراء من الحروف

(١) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٢٧

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣

الأوائل لفقرات الشعر . وفي الأشعار الطويلة تضاف أسماء الآباء والألقاب وإضافات أخرى .

وقد استمرت هذه الصيغ الشعرية منتشرة وشائعة الاستعمال يستعملها الشعراء في أشعارهم الدينية ، ولسكن هذه الصيغ لم تكن صالحة بعد ذلك لأن تساير سنة التطور والتقدم وخاصة بعد أن اتصل اليهود بالثقافة العربية فبدأ الشعور بالحاجة الى صيغة أخرى من الشعر تلائم التطور وأدى هذا إلى ظهور السجع الذي شاع استعماله في الفترة التي يطلق عليها اسم (Gaonic) في بابل منذ نهاية القرن السابع الميلادي وقد جاء هذا التأثير من العرب الذين شغفوا بالسجع فقلدهم اليهود في هذا وساعدهم على ذلك أن اللغة العربية غنية بإضافاتها النهائية المتشابهة الأصوات فميساً ذلك فرصة لانتشار السجع واستعماله (١) ثم أخذت الاستعارة من العرب تزداد شيئاً فشيئاً وبدأ التأثير العربي يقوى وبدأ نظام القافية يأخذ في الظهور وهنا يبدأ الشعر العبري مرحلة جديدة .

نشأة الشعر العبري الحديث:

لقد ظهر الوزن الجديد للشعر العبري في القرن العاشر الميلادي على يد العالم النحوي (دوناش بن ابرط) في أسبانيا وقد استعار هذا الوزن الجديد من الشعر العربي حيث أخذ يطبق نظام القافية في الشعر العبري .

وقد اختلف مؤرخو الأدب اليهودي في كيفية استعارة وزن الشعر العربي في الشعر العبري فيرى المؤرخ (واكسمان Waxman) أن هذه الاستعارة إنما كانت في الفكرة فقط وليست في الشكل أو الصيغة .

ويرى اسرايميل ابراهام (٢) أن الشعر العبري الحديث تأثر بالتأثيرات السريانية من ناحية والتأثيرات العربية من ناحية أخرى ولكنه لم يوضح لنا مدى هذه التأثيرات السريانية ونوعها ، ونحن نعرف أن السريان قد تأثروا في شعرهم بنظام القافية في الشعر العربي . ولكنه يخبرنا بأن التأثيرات العربية كانت خارجية وتختص بالشكل دون الموضوعات .

(١) تاريخ الأدب اليهودي ص ٢٠٨

(٢) Jewish Literature p. 106

فاذا نظرنا إلى الشعر العبري الحديث المقفى والذي اتخذ نظام القافية العربية وجدنا فيه الدليل واضحاً على أن التأثير العربي في الشعر العبري الحديث كان تأثيراً عاماً شاملاً للفكرة والشكل والصيغة والاصطلاحات الفنية الموجودة في وزن الشعر العربي : وكذلك نجد التأثير يشمل الموضوعات والأغراض الشعرية نفسها .

أما من حيث الفكرة فنجد أن اليهود قد أخذوا فكرة القافية في الشعر العربي وطبقوها على الشعر العبري . وقد كانت هذه القافية غير مستعملة قبل ذلك في الشعر العبري .

ومن حيث الشكل والصيغة فترى أنهم قد استعاروا الاصطلاحات الفنية الموجودة في الوزن العربي مثل البيت والشطر وأن كل شطر يحتوى على عدد من الحركات والسكنات توازى ما في الشطر الثاني واستعاروا كذلك كلمة وتد (١) وقد كانت كل هذه الاصطلاحات غير موجودة أو مستعملة .

وأما من حيث الموضوعات فنجد أن الشعر العبري قد تأثر بالشعر العربي وبالبيئة العربية في الموضوعات والأغراض التي لم يكن لها عهد من قبل .

فقد كان الشعر العبري القديم كله شعراً دينياً أو حول الدين أو لأجل الدين أما الشعر العبري الحديث فقد تعرض لموضوعات وأغراض غير دينية وأنشد الشعراء في المدح والرثاء والغزل والخمر ووصف الطبيعة .

الشعر العبري الحديث في أسبانيا الإسلامية :

تعتبر الفترة ما بين القرن العاشر الميلادي والقرن الثاني عشر الميلادي فترة ازدهار للشعر العبري الحديث في أسبانيا الإسلامية سواء من ناحية الرقى أو من ناحية الإنتاج ففي خلال هذه الفترة ظهر شاعر إثر شاعر وامتاز الشعراء براعتهم في الشعر .

Waxman. A. History of Jewish Literature I. P, 210 (١)

ونشأة الشعر العبري الحديث وإدهاره في أسبانيا الإسلامية لم يقتصر على عظمة الشعراء وبزاعتهم في فنون الشعر بل كان أيضاً في اكتباله ونضوجه ، وفي طبيعته التي شملت كل شيء وفي صورته وخيالاته التي تعبر أصدق تعبير عن ألوان الحياة المختلفة .

ويمتاز الشعراء العبريون في أسبانيا بأنهم كانوا مطربين مثلهم في ذلك مثل الشعراء العرب . وفي أسبانيا استعملت العبرية لأول مرة في الشعر غير الديني في أغاني الحب والابتهاج بالعابجة وفي التعبير عن كل الإحساسات والمشاعر الإنسانية المختلفة(١).

ولكن بعض هؤلاء الشعراء في أسبانيا لم يستطيعوا التخلص من نزعتهم الدينية التي كانت تسيطر على مشاعرهم فاستمدوا كثيراً من موضوعاتهم وخاصة الدينية من الكتاب المقدس فحينما نراهم ينشدون في الحب نجدهم يقتبسون موضوع هذا الحب من نشيد الأناشيد كما فعل الشاعر يهودا الليفي . وقد اقتبس كل من موسى بن عزرا وسليمان بن جببرول ترانيم التوبة والندم والتأملات الإلهية من الأمثال في الكتاب المقدس .

ولكن هذا التقليد لم يكن تقليداً تاماً لأسلوب الكتاب المقدس .

ومن الفوارق التي نلاحظها بين شعر الكتاب المقدس وبين الشعر العبري في أسبانيا أنه توجد مشاركة وجدانية لظواهر الطبيعة في كل منهما ولكننا في أمثال الكتاب المقدس مشاركة لظواهر الطبيعة البرية الخيفة أما في شعر يهود أسبانيا فالامر على العكس إذ نجد هذه المشاركة تعبر أصدق تعبير عن الطبيعة في أبهج مظاهرها .

أثر البيئة الأسبانية في الشعر العبري :

تأثر شعراء العبرية بالبيئة الأسبانية الجميلة فكان لذلك أثره البعيد في أسلوبهم الشعري وفي إلهامهم موضوعات جديدة غير الموضوعات الدينية التي كانت شائعة ،

ومن هنا يمتاز الشعر الأسباني بالإبداع والخلق في هذه الناحية وتُرى شعراءهم أمثال سليمان بن جبيرول ويهودا اللبني يتغنون بالربيع والخريف وغيرهما من مظاهر الطبيعة الأسبانية الجميلة .

وتمتاز البيئة الأسبانية أيضاً بنوع من الشعر لم يكن موجوداً قبل ذلك في الشعر العبري . وهو الشعر الغنائي الوجداني الذي يعبر عن عاطفة الفرد وقد شغل هذا النوع مكاناً هاماً في الأدب العبري في أسبانيا فاذا قرأنا هذا الشعر وجدناه يلس الأوتار القلبية ويعبر عن العواطف المختلفة كالحنين والشوق والحب والإحساس بمجمال الطبيعة والتعبير عن السرور والغضب والسيخط والألم والحزن والأسف . كل هذه العواطف والمشاعر نجدتها في هذا الشعر .

وقد وجد هذا النوع من الشعر في الكتاب المقدس وفي شعر شعراء يهود المشرق إلا أنه كان بمعنى آخر إذ تغلبت عليه الناحية الدينية فنجد شعراً في الحب ولكنه في حب الله والتفاني فيه ، كما نجد شعراً في الحنين والشوق ولكنه حنين وشوق من أجل صهيون من الناحية الدينية .

وقد كان هناك صراع بين هذه الأفكار الجديدة في الشعر وبين الحياة اليهودية السائدة والتي تغلبت عليها النزعة الدينية .

واستمرت هذه النزعة تسيطر على الأفكار عدة قرون . وحتى في أسبانيا كذلك لم يستطع شعراء اليهود أن يتخلصوا من هذه النزعة الدينية فنجد لهم شعراً قد صبغ بالصيغة الدينية إلى جانب شعرهم الدنيوي . لكنهم امتازوا بالتهوض بهذا الشعر والوصول به إلى مرتبة عظيمة من حيث الجمال والفكرة (١) .

وتمتاز البيئة الأسبانية أيضاً بنوع من الشعر وهو الشعر العلي وقد شاع هذا النوع في الشعر العربي في أسبانيا ويقصد به القصائد التاريخية أو العلمية التي جاءت في حكم الكتب . وكذلك الكتب التي نظمت فجاءت في حكم القصائد وهو ما يبرغنه المتأخرون بالمتون المنظومة كألفية ابن مالك وغيرها مما يجمع مسائل العلوم وضوابطها .

(١) الأدب اليهودي لإسرائيل ابراهام ص ٨٥ .

ونلاحظ وجود هذا النوع من الشعر عند شعراء اليهود في أسبانيا وشغلت علوم اللغة والفلسفة والتاريخ والطب جزءاً كبيراً في تاريخ الشعر التعليمي .

ففي اللغة نجد دوناش بن لبرط ومناحم بن سروق قد نظما شعراً في النحو وكذلك فعل سليمان بن جبيرول إذ نظم شعراً في النحو يقع في ٤٠٠ بيت وقد بقي منه ٩٨ بيتاً . واتبع هذه الطريقة كثيرون ممن جاءوا بعد ابن جبيرول وكذلك نجد لبني بن ابراهام قد نظم شعراً في الفلسفة يقع في ١٨٤٦ بيتاً قالها على أنواع الحكمة السبعة (١).

ونجد من هذا النوع كثيراً في التاريخ والطب والفلك كالذي نجده ضمن أشعار ابراهام بن عزرا وكذلك نجد لسليمان بن جبيرول شعراً في الفلسفة .

نشأة الوزن الجديد في الشعر العبري

يظهر لنا من نشأة الشعر العبري الحديث في أسبانيا أن الخطوات الأولى في نشأته قد سارت جنباً إلى جنب مع دواسة اللغة والنحو .

فقد كان العالمان النحويان دوناش بن لبرط ومناحم بن سروق هما المتقدمان في هذا الفن الجديد وهما اللذان مهدا الطريق للشعر العبري الحديث (٢) .

ويرجع أن اهتمام دوناش بن لبرط بالدراسات المقارنة وخاصة بين العربية والعبرية هو الذي أوحى إليه فكرة تطبيق وزن الشعر العربي على الشعر العبري فقام بأول محاولة في هذا السبيل وقدم لليهود أول شعر عبري على نظام الشعر العربي فكانت دهشتهم عظيمة لهذا الاختراع لأن ذلك لم يكن معروفاً لهم في شعرهم حتى ذلك الوقت .

وتؤكد لنا دائرة المعارف اليهودية بأن دوناش بن لبرط هو المخترع لهذا النظام الجديد في الشعر العبري وأن ذلك مسلم به كحتمية تاريخية وتؤيد ذلك بأن بعض

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٨ .

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٥ ص ١١ .

لخصومه ومناقسيه أتباع مناخم الذين هاجموا وعارضوا اختراعه هذا أول الأمر لم يلبثوا أن ساروا على نهجه في نظم الشعر واحتذوا مثاله كما تروى لنا اعتراف يهودا بن شيشث تلميذ دوناش بهذا حيث يقول : إن دوناش خلق أساساً جديداً لشعرنا العبرى ومثل هذا العمل لم يوجد في أيام آبائنا (١).

وقد خلق دوناش بهذا الاختراع عهداً جديداً للشعر العبرى من حيث الجمال الفنى والتأثير الموسيقى ومن حيث الشكل .

أما المقياس الذى اخترعه دوناش فى الشعر العبرى فهو بسيط ويتألف من صيغتين أساسيتين .

١ - حركات مضبوطة أو موزونة يعنى عدد متساو من الحركات فى كل شطر .

٢ - حركات مصدرية بساكن يعنى (شفا متحرك شفا لا) وتسمى هذه وتدا .

وقد اعتبر الشفا على هذا المعنى لكونه متصلاً ومرتبلاً بالحركة التالية كما اعتبر الشفا الساكن كجزء من حركة سهلة واعتبر الحركة السهلة هى الحركة الطويلة . كما يعتبر الوتد حركة قصيرة .

والوتد مع الحركة التالية يكونان (قصيرة - طويلة) .

ومن هذا المقياس البسيط نشأ عدد من الأوزان بلغت تسعة عشر وزناً ويقال أنها بلغت اثنين وخمسين وزناً (٢) .

وقدم دوناش الشعر العبرى الحديث إلى أبيات وكل بيت يوضح فكرة معينة كما ينقسم البيت كذلك إلى شطرين ويسمى الشطر الأول باباً ومعناه أنه يفتح الباب للشعر كما سمي الشطر الثانى النصف المققول لأنه يتم الفكرة .

(١) دائرة المعارف جلد ٥ ص ١١ .

(٢) تاريخ الأدب اليهودى - واكسمان ص ٢٠٩ .

وقد كان المدرسة الأسبانية الفضل في استعمال هذه الأوزان الشعرية الجديدة
وضوا بطها المختلفة في كل الأشعار سواء كانت دينية أو غير دينية .

وبالرغم من أن دوناش صاحب الفضل في هذا الوزن الشعري الجديد
لأن مؤرخي الأدب اليهودي لا يعتبرونه شاعراً وحجتهم في ذلك أن أشعاره
لم تجعله في عداد الشعراء لأنها عبارة عن شعر في النحو العبري يرد به على مناخم
وينتقد فيه معجماً .

وقد فتح كل من دوناش ومناخم الباب لمن جاء بعدهما وأخذ أتباعهما
ينظمون شعراً في مواضيع مختلفة وأول شاعر يستحق هذا الإسم هو :

صمويل بن نجدلا :

ولد في قرطبة عام ٩٩٣ م ومات ١٠٥٥ م وكانت له مكانة مرموقة في مملكة
غرناطة الإسلامية حيث كان وزيراً مستشاراً لحابوس بن باديس ملك غرناطة
في ذلك الوقت وقد درس صمويل الأدب العربي وثقف بأكثر العلوم العربية
التي كانت تدرس في ذلك العهد . فبرز في كتابة الرسائل التي اطلع عليها ابن العريف
فألفهاها مكتوبة بأسلوب عربي وشهد له بالبراعة وقربه إلى حابوس . وازدهرت
في أيامه وبفضل تشجيعه جميع نواحي الفكر اليهودي وبخاصة الشعر فكان نصيراً
للعلم والعلماء وشجع الشعراء وعضد الكتاب .

وكان صمويل إلى جانب هذا موهوباً له إنتاج فكري فآلف كتباً في النحو
كما كان شاعراً أيضاً فكتب شعراً في مواضيع مختلفة في الصداقة والمراثي . والحب
والخمر . هذا من ناحية الشعر غير الديني .

أما الشعر الديني فإنه كان فيه مقلداً لشعر الكتاب المقدس فمن حيث
الموضوعات فأشده شعراً دينياً مقلداً المزامير والأمثال والجامعة وسماها
على التوالي — ابن المزامير — ابن الأمثال — ابن الجامعة .

ويحتوي الأول على صلوات ، والثاني على أمثال حكيمية تعليمية ، والثالث

ذو طابع فلسفي . ولا يزال جزء كبير من إنتاجه الشعري محفوظاً في مخطوط
بمكتبة أكسفورد بعنوان مخطوطات عبرية رقم ٢٤٢٢ (١).

ويعتبر عهد صمويل بن نجدلا بدء مرحلة جديدة في الشعر العبري الحديث
ويقول المؤرخ واكسبان إن الشعراء اليهود بدأوا يغرّدون في عهد
حسداى بن شيروط ولكنهم في عهد صمويل بن نجدلا فقدت أصواتهم
بالشعر عالياً .

العصر الذهبي للشعر العبري الحديث :

وأشهر شعراء اليهود الذين يعلنون عن العصر الذهبي للشعر العبري الحديث
في أسبانيا الإسلامية هو :

سليمان بن جبيرول وشعره :

نشأ هذا الشاعر في عهد صمويل بن نجدلا وارتقى الشعر العبري الحديث
على يديه من حيث الإحساس الشعري العميق ومن حيث الأسلوب المؤثر
والأفكار العالية وقد امتاز ابن جبيرول بكل هذه الميزات فبلغ بالشعر العبري
الحديث الذروة . وكان أول شاعر يجيد استعمال الوزن الجديد في الشعر العبري
فاشتهر بأنه ، ولف الأغاني الموزونة ويعتبر من أجل هذا المثال الذي احتدته
المدرسة الأسبانية للشعر العبري الحديث في شكله الكامل (٢).

وقد كانت حياة ابن جبيرول تعسة قاسية مؤلمة وفقد أهله في أول حياته .
وبقي في هذه الحياة وحيداً فأثر هذا في نفسه وطبعها بطابع الألم والحزن منذ صباه
فظهر أثر ذلك في شعره الذي يجده يميل إلى الحزن والأسى .

ونلاحظ أن لإنتاج ابن جبيرول الفسكري عظيم جداً إذا فليس بهذه الحياة
المريّة ويبدو أن الظروف القاسية التي ألمت به هي التي جعلته يخلص للناحية الفكرية

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ٢٤ ، ٢٥

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٦٨

يتسلى بها ويمزى نفسه عن آلام الحياة فأنتج هذا الإنتاج الفكرى العظيم فى النحو والفلسفة والشعر الدينى وغير الدينى .

وقد جمعت أشعار ابن جبىرول فى مجموعة كبيرة بعنوان أشعار سليمان بن يهودا ابن جبىرول נַיִרֵי נַבְרִינָא בְּיַד יְהוּדָה בֶּן יְהוֹנָתָן ، فى ثلاثة أجزاء طبعة تل أبيب سنة ١٩٢٤ ، سنة ١٩٢٥ ، سنة ١٩٢٧ رقم ١٦٩٦٨ بمكتبة جامعة القاهرة .

ويحتوى الجزء الأول على الشعر غير الدينى ويحتوى الثانى على الشعر الدينى ويحتوى الثالث على هذين النوعين من الشعر .

الجزء الأول من شعر ابن جبىرول :

تنقسم محتويات هذا الجزء إلى أقسام:

١ - شعر قاله على نفسه بعنوان (עַל נַפְשִׁי) وهذا الشعر يفيض بمختلف الإحساسات ويصور فيه حياته وبؤسه وآلمه وهو ١٦ قطعة بها حوالى ٤٠٠ بيت (من ص ٣ إلى ٢٨)

ف نجد قطعة بعنوان (מְלִיצוֹתֵי בְּרֵאשִׁיתֵי) يعبر فيها عن بؤسه وآلامه وثمانية بعنوان (אֲזוּלֵי דְמַעוֹת) يعبر فيها عن الدموع والآلام ، وثلاثة بعنوان (מַה לָּךְ יְחִידָה) يصف فيها الوحدة وآلامها ورابعة بعنوان (לֹא הֵיְתָה נַפְשִׁי) لو كانت نفسى . يتحدث فيها أيضاً عن آلامه المزوجة بالآلام .

وهكذا نجد أكثر الشعر فى هذا القسم يتحدث فيه عن نفسه وآلامه وبؤسه .

٢ - القسم الثانى يحتوى على شعر الصداقة بعنوان (כְּבוֹד וַיְדִידוֹת) قاله فى مدح أو رثاء أشخاص مشهورين ومن أشهر الذين مدحهم صمويل بن نجدلا فى قصيدة بعنوان (מִי זָאת כְּמוֹ שָׁחַר) ص ٦٠

ومن أشهر الذين رثاهم الحاخام يقونيلل الثرى اليهودى الذى كان يشجع الثقافة

والأدب اليهودي في سر قسطه قال فيه قصيدة رثاء بعنوان (**בְּיָמֵי יְקוֹתִיאֵל**)
وتحتوي هذه القصيدة على أكثر من مائة بيت ص ٥٢ .

وهذا القسم يحتوي على ٣٤ قطعة بها ٦٠٠ بيت تقريباً .

٣ - شعر مدح وصدقة في الشباب بعنوان (**לְשִׁירֵי כְבוֹד וּדְיוֹת**) ،
ويحتوي هذا القسم على ١٥ قطعة بها ما يقرب من ٣٠٠ بيت ص ٩٣ - ١١٩ .

٤ - شعر فراق ومرثي بعنوان (**לְשִׁירֵי פְרִידָה וְקִנּוּת**) ، ويحتوي
على ١٦ قطعة بها ٣٠٠ بيت تقريباً (ص ١٢١ - ١٤٢) .

٥ - شعر نصيحة وتحذير (**שֵׁעַר הַחֲכָמָה**) ، بعنوان (**מוֹסֵר וְתוֹכַחָה**) ،
ويحتوي على ٥ قطع بها ٧٥ بيتاً (ص ١٤٢ - ١٥٠) .

٦ - شعر عداوة وخصام ويحتوي هذا القسم على أشعار في الهجاء والأمثال
والالغاز بعنوان (**לְשִׁירֵי שׁוֹנִים**) ، (**קְטָעִים וְחִידוֹת**) ، فأما أشعار
الهجاء فتحتوي على ٢٠ قطعة صغيرة بها ٩٠ بيتاً تقريباً .

وأما الالغاز فهي عبارة عن عشرة ألغاز منظومة في ٢٧ بيتاً من
(ص ١٥١ - ١٧١) .

٧ - شعر علمي بعنوان (**לַעֲלֵם**) ، نظمه في النحو العبري ويحتوي على
١٠٠ بيت من الشعر (ص ١٧٣ - ١٨٠) .

٨ - والقسم الأخير بعنوان (**יִתְרַ לְשִׁירֵי שְׁלֵמָה**) ، يشمل بقية
أشعار ابن جبيرول ويحتوي على ست وأربعين قطعة بعنوانين مختلفة بها ٥٧٠ بيتاً
تقريباً (ص ١٨٣ - ٢٠٩) .

ويصور في هذه الأشعار إحساسات مختلفة فنجد قطعة بعنوان (**אֲנִי הַשֵּׁר**) ،
أنا المغني يتحدث فيها عن نفسه مفتخر بها .

وقطعة ثانية بعنوان (**אֲדַבְּרֵי וְשִׁבְרֵי**) ، يصور فيها حبه وأمله .

وثالثة ، بعنوان « **שְׁמוֹנֵה עֶשְׂרֵים שְׁבוּלָה** » ، (ص ١٩٣) يصور فيها حالة تكلّى فقدت عزيزاً لها ويحاول أن يعزيها ويحملها بالصبر .

ونلاحظ أنه في شعره الذي يعبر فيه عن الألم رقيق الإحساس والشعور ويعبر عن هذا تعبيراً صادقاً لأنه صادر من أعماق قلبه ولأنه ذاق مرارة هذا الألم وفقد أهله في أول حياته . كما يلاحظ أن نفسه في الشعر طويل في مثل هذه الحالة وأحياناً تصل القصيدة إلى مائة بيت أو أكثر .

ومنها قطعة بعنوان « **בְּךָ בִּכְרִי** » ، أى فيك رجائي ويعبر فيها عن شعوره وحبّه لمحبوب يعلّق عليه كل رجائه (ص ١٩٨) .

وفي هذا القسم نجد لابن جبيرول شعراً في وصف الطبيعة فنجد قطعة بعنوان « **שֹׁשַׁן עֵלְיָי בְּעֵינַי** » ، سوسن فوق عيني (ص ١٩٩) .

ومن شعر الطبيعة قطعة في وصف القمر بعنوان « **דְּמֹת סֶהַר יִבְקַע** » ، يصف القمر عند ما يكون بدرأ والنجوم حوله ويعبر عن هذا المنظر في نفسه أصدق تعبير .

كما نجد له من الشعر الذي يعبر فيه عن آلامه التي أصبح لا يطيق معها صبراً قطعة بعنوان « **כְּאֵלֶּי רַב** » ، ألى كثير ويبحث عن الخلاص من الآلام وأنه لا يستطيع أن يتحمل أكثر من هذا فيقول :

הַיָּם אָנִי וְהֵם תַּנִּין וְכִי בְּרִזְל עֲצָמַי אִו נְחוּשָׁה
(ص ٢٠٢)

الجزء الثاني من أشعار ابن جبيرول :

يشمل هذا الجزء الأشعار الدينية وهو أقسام :

١ -- القسم الأول بعنوان « **גְּלוּת וּנְשֻׁלָה** » ، ويصف في هذه القطع ما انتهى إليه حال شعب إسرائيل من العبودية ويتضرع إلى الله أن يخلصه بما فيه من آلام ويحتوى هذا القسم على ٣٣ قطعة بها ما يقرب من ٦٠٠ بيت. نذكر منها

على سبيل المثال : قطعة بعنوان 'דַּבְּרֵי הַיְיָ' ، يصور فيها حال شعب إسرائيل وما حل به من آلام وما هو فيه من ذل وعبودية (جزء ٢ ص ٥) .

وفي قصيدة أخرى يعبر بها عن الخراب الذي لحق صهيون بعنوان 'דַּבְּרֵי הַיְיָ' ، (ص ٩) ويعبر في هذه القصيدة عن تشتت أبناء صهيون وتفرقهم في الأرض .

ويتحدث عن مجد إسرائيل الغابر في قصيدة أخرى بعنوان 'דַּבְּרֵי הַיְיָ' (ص ٢٧) .

٢ - والقسم الثاني يشمل مدائح وابتهالات إلى الله وترانيم عبادة بعنوان 'תהלות לאלהים' ، وهذا القسم يحتوي على ٢٨ قطعة صغيرة بها ما يقرب من ٣٠٠ بيت .

وإذا عرفنا أن ابن جبيرول كان فيلسوفاً كبيراً وكانت فلسفته مصطبغة بالصيغة الصوفية إلى حد ما فإنه يحاول في أشعاره الدينية أن يفنى في الله وأن يتغنى بحبته ويعبر عن هذا أصدق تعبير في كثير من شعره الديني . من ذلك قطعة له بعنوان 'שירי אֱלֹהֵי יְהוָה' ، يصف فيها الله بأنه القوى الذي يغفر الذلات ويعفو عن السيئات فإلى متى يكون بعيداً منه محتجباً عنه وأنه يطلبه وابتهل إليه في الفجر ولا يغفل عن عبادته صباحاً ومساءً ثم يعترف أخيراً بالعجز فيقول: 'ولكن ماذا يستطيع أن يفعل القلب واللسان ، سأمدحك ياربى وتنفخ في من روحك (جزء ٢ ص ٥٢ قطعة ٤٣) .

الشعر الفلسفي لابن جبيرول :

يعتبر ابن جبيرول شاعراً بين الفلاسفة وفلاسوفاً بين الشعراء وهو في هذه الناحية الفلسفية قد كتب عدداً من الأشعار الفلسفية وتاج هذه الأشعار ما نجده له في هذا القسم بعنوان 'דַּבְּרֵי הַיְיָ' ، في نحو ٤٢٠ بيتاً (جزء ٢ ص ٦٢) .

وهذا الشعر عبارة عن قصيدة أنشدتها في عظمة الله وتعتبر قصة شعرية

فلسفية محيطة بالسكون وفي هذه القصيدة نجد الشاعر والفيلسوف والعالم وقد أفرغ الشاعر فيها كل قلبه وكنوز عقله وفكره وكل معرفته في نواحي الحكمة ولذلك تعتبر من القطع الخالدة .

وهذا الشعر ينقسم منطقياً إلى خمسة أقسام بمقدمة وخاتمة :

فالمقدمة عبارة عن نشيد قصير يهبر فيه عن قوة الله وعزته والوجود كل ذلك باختصار في ١٥ سطراً .

وبعد ذلك يأتي القسم الأول فيتحدث فيه بشعره عن صفات الله : الوجدانية ، الحياة - الجبروت ، النور ، الحكمة ، ويحاول إثبات أن صفاته تعالى تخالف صفات الموجودات وأن صفات الموجودات مستمدة منه .

ويصف في القسم الثاني السكون وصنع الله لهذا السكون وتنظيمه له ، والكواكب السيارة ، حجمها ، مدارها ، وقت دورانها ، تأثيرها الخاص على الحياة الإنسانية وهو في هذا يعطى وصفاً للاصطلاحات الثلاثة - البرج السكينة السبب الفعال :

وفي القسم الثالث يصف الروح ، طبيعتها ، انتقالها إلى الأرض ، تأثيرها على الجسم .

ويصف في القسم الرابع حياة الإنسان ، وكفاحه مع الشهوات والأهواء ومختلف الانفعالات وما يقاسيه الإنسان من تقلبات الحياة .

وفي القسم الخامس يصف الاعتراف بالخطيئة وطلب الرحمة والعفو .

والخاتمة تنتهي بشكر الله الذي لا يمكن أن توصف قدرته .

٣ - والقسم الثالث من الجزء الثاني بعنوان « دېښمنانې غفرانې » ، غفرانات (ص ٢ - ٤٠) يعبر فيها عن الذنوب التي يرتكبها الناس ويطلب لهم التوبة وإصلاح حالهم وغفران ذنوبهم لأن الإنسان ليس شيئاً يذكر بالنسبة إلى الله وأن لحمه ودمه وأيامه كلها كظل عابر وهذا القسم به ٢٧ قطعة تحتوى على ٧٠٠ بيت من الشعر تقريباً .

٤ - والقسم الرابع والأخير عبارة عن قصائد وأشعار وترانيم لأعياد السنة والأيام المقدسة ويحتوى على ٥٦ قطعة .

ويشغل هذا القسم بقية الجزء الثانى من (ص ١٢٣ - ٢٣١) وتشتمل على ٢٣٠٠ بيت تقريباً .

أما الجزء الثالث من أشعار ابن جبيرول فهو قسمان :

١ - القسم الأول ويحتوى على الشعر غير الدينى ويشتمل على ٧٠ قطعة صغيرة متنوعة الاغراض بها أكثر من ٥٧٠ بيتاً (ص ٣ - ٤٠) .

٢ - والقسم الثانى ويحتوى على الشعر الدينى ويشتمل على ٤٠ قطعة بها أكثر من ٥٠٠ بيت .

تحليل وتعليق :

وإذا نظرنا إلى شعر ابن جبيرول الذى أنشده فى أغراض غير دينية نرى شخصيته قوية واضحة فى هذا الشعر كما نراه ممتازاً بنفسه محججاً بها وبهجرته الفذة العظيمة ويظهر لنا هذا واضحاً من القطعة التى عنوانها « **بِإِذْنِ الرَّبِّ** » ، ويتحدث فيها عن نفسه ويقول أنا السيد والشعر عبدى ، أنا العود لسكل المغنين والشعراء ، وشعرى تاج الملوك وقلنسوة على رؤوس الحكام والعظماء ، ولو أن جسمى يمشى على الأرض فان روسى تطير وترتفع فوق السحب وبالرغم من أنى فى السادسة عشرة فإن قلبى ناضج كقلب ابن الثمانين . فهو يفخر بنفسه فى هذا الشعر وبهجرته وأنه شاعر سابق لزمته كما أنه خلق لعالم آخر .

وقد ترك هذا الشعر تأثيراً على شعر ابن جبيرول الذى أنشده فى أغراض غير دينية . وفى أشعاره التى جمل نفسه فيها ، وضرعاً لهذا الشعر كان دائماً يشكو من الأقدار المريبة ويصور بؤسه وآلامه ويعبر عن ذلك أصدق تعبير فى القطع الكشيرة التى يصف فيها بؤسه والوحدة وآلامها .

وكذلك نلاحظ فى شعر المرأتى أو شعره الذى يصور فيه الألم أنه رقيق

الإحساس صادق الشعور ويعبر عن هذا تعبيراً صادقاً لأنه صادر من أعماق نفسه
فقد ذاق مرارة هذا الألم .

ولكنه أحياناً يسلى نفسه ويسرى عنها فيلجأ إلى طريقة الاعتذار عند ما يرى
نفسه أنه لم يذق ملذات الحياة الجذابة فيستكلم عن فناء الحياة وباطلها ويجد ملجأ
في الحكمة التي هي كل لذته ورغيبته في الحياة .

وزاء في هذه الأشعار متشائماً إلا أنه عبر عن هذه الآلام والأحزان بأسلوب
شعري جميل وزادها جمالا الوزن والقافية بحيث جعلت قراءتها سارة من حيث
فنها الجميل بالرغم من طابع الحزن الذي طبعت به .

وإذا نظرنا إلى شعر الطبيعة القليل الذي لدينا نرى أنه لم يكن مجرد ملاحظة
عابرة ووصف لما شاهدته العين المجردة بل نرى فيه الشعور القلبي والإحساس
الصادق بجمال الطبيعة . ففي شعره الذي يصف فيه الربيع نجد يتحدث عن جمال
الطبيعة حيث تغطي ألوان النباتات الجميلة الأرض ويصور فرح الكائنات في الربيع
وطيران الطيور في ضوء الشمس وانعكاس هذا الضوء في ريشها الجميل . كذلك
نراه في وصف الأزهار أو وصف القمر (جزء ١ ص ١٩٩ - ٢٠٥) .

هذا الوصف يدعو إلى الإعجاب والدهشة لأنه غير متوقع من نفس متألمة
متشائمة مثل نفس ابن جبيرول ولكن النفس عند ما تغمرها النشوة فإنها تعبر
عما يجيش فيها تعبيراً صادقاً صادراً عن شعور صادق .

كذلك نرى ابن جبيرول قد استولت عليه هذه النشوة وغمرته روح المرح
والفسحاحة في شعره القليل الذي أنشده في الخمر بعنوان (حنكها ٦٥٦٥)
(جزء ٣ ص ٢٥) .

وكذلك في شعره الفكاهي الذي قاله في الأحاجي والألغاز (جزء ١ ص ١٥١ ،
جزء ٣ ص ٣٥) .

وإذا نظرنا إلى ابن جبيرول في شعره الديني نرى شخصية أخرى مخالفة
للشخصية التي عرفناها في الشعر غير الديني . فبينما نرى شخصيته في الشعر غير الديني

واضحة قوية ونراه معترفاً بنفسه فنحوراً بها وبمبقرته نجد شخصيته في شعره الديني تتخلص وتفتى أمام القوة اللانهائية لله القادر على كل شيء وقد ذهب كبرياؤه وعزة نفسه وهنا نجد عقيدته وأفكاره الفلسفية تتسلسل إلى شعره وتظهر بوضوح بل وأكثر من هذا نراها تسيطر على نفسه وروحه ، كما نلاحظ أنه في أشعاره الدينية لا ينسى قومه وشعبه فيصوّر ما أصابه من اضطهاد وآلام ويبتهل إلى الله في شكل اعتذار أن يفكك من هذه الأغلال .

وقد كتب ابن جبيرول في أنواع الشعر الديني كثيراً . فكتب في التوبة والندم وكتب في العبادة ، كما كتب شعراً شعبياً دينياً وآخر فردياً دينياً .

ونجده في الأشعار الفردية للندم والتوبة يتغنى ببؤس الحياة الإنسانية وآلامها . ويشبه الحياة بفرع كرم ويشبه الموت بأنه قطاف السكرم .

وإذا نظرنا نظرة عامة في شعر سليمان بن جبيرول بنوعيه الديني وغير الديني نرى أن الناحية الدينية كانت متغلبة عليه في أشعاره وأن شعره الديني يفوق شعره غير الديني كثيراً فإن أشعاره الدينية قد بلغت حوالي ٤١٠٠ بيت أما أشعاره غير الدينية فتبلغ ٣٣٥٠ بيتاً تقريباً .

من هذا العرض لشعر ابن جبيرول يتبين لنا أن إنتاجه في هذه الناحية كان عظيماً جداً وأغلب الظن أنه لم يفقه في هذا شاعر آخر في أسبانيا أو غيرها في هذا النوع من الشعر العبري الحديث مما جعل مؤرخي الأدب العبري الحديث يلقبونه بلقب « المعلمن عن العصر الذهبي للشعر العبري الحديث » وأنه قد بلغ به الذروة حقاً ، .

كما أن ابن جبيرول بعمله هذا قد كشف في أشعاره عن كثير من كنوز اللغة العبرية التي كانت مطمورة واستعملها بكثرة حتى صار استعمالها شائعاً بعد أن كان مندثراً لمدة طويلة من الزمن فأحيا بذلك كثيراً من ألفاظ اللغة كما خلق بأشعاره كثيراً من أساليب اللغة العبرية وكشف عن جمال هذه الأساليب وقد انصف ابن جبيرول بكل صفات الشاعر وأهم هذه الصفات وأبرزها شعوره بالجمال (١) .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣

מצג

من الشعر العبري الحديث

שיר שלמה בן גבירול שער سليمان بن جبيرول

(في البوس مליצת בדאנתי)

מליצתי בדאנתי הדופה

ושמחתי באנחת דחופה

ואם ארצה שחק יבקה לבבי

לחיתי שהיא בני קמופה

ידידי הלבן עשר וששה

ספר וככות על-יום האטיפה

אשר הנה להמשך בילדות

בלחי פחבצלת שזופה

שפמני לבבי מנעורי

ועל בן היתה נפשי קפופה

ושם הבין והמוסר מנחו

ונפשו החרוצה שם קצופה

אולי דמעות عن دموع الآلام

אולי דמעות בחרי נדחו

השקנו להני עד אשר צמחו

יתמהמהו פי יגעו מרוץ מעט
 ובשור' אנהה תרדפם יברחו
 ליל נגרו עיני פאלו דודמי
 תעלבר' שמינת פוכביו לקחו
 לו תחזמו תחזמו אחריו
 מסך תכלת אחריו ינחו

﴿ מה לך יחידה ישכו الوحدة ﴾

מה- לך יחידה תשבי דומם פמלך בשבי
 פנפי רננים תאספי ורנף יגונים תסחבי
 כמה לבבי יאבל פמה דמעות תשאבי
 דפקת ביגונך עדי קבוי בתוכו תהצבי

﴿ לו היתה נפשי יתحدث عن نفسه ﴾

לו היתה נפשי מעט שאלת
 לא היתה ליל ייום עומלת
 איך אעלו ובמה אעלן
 האם אנהל גמשכה תוקלת
 הן מדרש סקמה בשרי גאכל
 ובשר אחרים אהבה אכלת
 לו אמצאה סבלות מעט כי אין לך
 מפה אנושה תערך אולת

על בן מאד אינע ולא ארף מעט
לו ממנו ידי כבוד קהלת
מה לאנשים יאמרו איך תאהב
כבוד אשר ימל כראש שקלת

(אני השרי فی الفخر بنفسه وبشعره)

אני השרי והשיר לי לעבד
אני כגור לכל שרים ונגונים
ושירי הוא עמך למלכים
ומגבעות פרשאי הסגנים
וגוי יהלך על האדמה
ורוחי תעלה על העננים
והנני בלש עשרה שנותי
ולפי בן כלב בן השמונים

(מי זאת כמו שחר فی مدح صموיל بن נבדלא)

מי זאת כמו שחר עולה ונשקפה
תאיר באור חמה ברה מאד יפה
כבודה קבת - מלך עדינה מענה
ריח פריח מקמר מר וכשרפה
לחנה בשושנה בדם מאדמת
אראה פלפים בה ואינה מכשרפה

תעדה עדי-זקב ומיני בדלחים
ובכל יקר אכן ספיר מעל פה
בסדר במולדו בתרה צלי ראשה
שהיא משקמת פלה מישהה
בי נראתה לי מרחוק חשבתיה
יונה תדלג על שדה והיא עפה
רצתי לקרבתה עת שראיתיה
עת נראתה אותי אז בסתה אפה
אנה פנותך והיום מאד פנה
ותבל ראי לולא אורף כמו עיפה
תניד שפתיה אז להשיבני
באלו מקיפה צוף בהם ומטיפה
לקאות שמואל הראה אני עולה
להיות לביתו סוכבת ומקיפה

(בימי יקותיאל פי ה'טא.)

בימי יקותיאל אשר נגמרו
אות פי שחקים לחלוף יצרו
שימו לבבכם תדעו פי הזמן
יבין לעם שיחות ולא גוצרו
יקחו ימותיו עם וגם עם יתנו
עד אחשב פי עם אנוש יסחרו

לא אדעה זאת פאָאָשר לא ידעו
כל אנשי לבב אָאָשר נזכרו
היה יקותיאל קָסלע יקחאל
בו נשקמו זָרִים וְגַם זוררו
הָיָה יקותיאל פתרון העלה
על הר אָאָשר בו עבְרִים אָאָשרו
הָיָה יקותיאל קְנִיַת רענן
או קְאָרְזִים קְלִבְנוֹן פָּרוּ
הָיָה יקותיאל קְמָלֶךָ בְּגֵדוֹד
אֵל אֱהִלֹּה הַמַּחְנוֹת צָפְרוּ

(אם תאהב לחיות מן שער החכמה)

אם תאהב לחיות באנשי חלד
אם נפֶשֶׁה תגור לשְׂבִיבִי סלד
הקל יקר תָּבֵל וְאֵל יְשִׁי אָהָה
עָשָׂר וְלֹא קְבוֹד וְגַם לֹא יֵלֵד
יִקָּר בְּעֵינֶיךָ מְאֹד קִלּוֹן וְרִישׁ
וּמַת בְּלִי בֵּן פֹּאָאָשר מַת סלד
דַּע נְפֶשֶׁה הַיְטִיב בְּיַעַן הִיא לְבָהָה
מִן הַשָּׂאָר וְנִשְׂאָר וּמִן הַנִּלְד

(לך שלום חדל מן شعر المجامع)

לך שלום חדל מני ויחנן
ואל תהיני קנשה לבב ועורף
והפגע וגבה אל תדבר
והשמר ואותי אל תחנף
ודקדק שידך למאד והבר
דבריך וצנפם קמצרף
ודע פי מכה יבש פיוס קר
ומה תעשה פיוס קיין וחורף

(אתן לאלי עז מן الشعر التعليمي في النحو)

ענק חרוז בכל אבן צמודה
בסוד וקדוק שפת קדש חמודה
לנער מבני גלות ספרד
אשר נקרא שלמה בן יהודה
אתן לאלי עז וגם תפארת
האל אשר תבן זבול בנת
ברא שפתים ושם פה לאנוש
ויעמדם הדר והוד לעמרת

(בך סברי מן شعر الحب)

בך סברי ואתה תאנתי
ואליה תשוקח כל עדתי

ועליך קרבי יהמיון ואדרת בזכרך כל שנת
 באלו אין בך מרפא לנפשי
 ידידי לו תבקר ממלתי
 ומי נתן יהי לפי זכוכית
 עדי תראה בעינך אהבתי

(שושן עלי סעף מן שער الطبيعة)

שושן עלי סעף כמו צמרת
 האת עלי עמוד סגור פתרת
 בשמש עלי בגלל לאט הולך
 אהה יגנב לאט הלב והיתרת
 ספיר בבשתו ממך אז תחזה
 דר יהפך עינו לעין סהרת

(באבי רב מן שער האל)

באבי רב ומפתי אנישה
 ופתי סר ועצמותי חלושה
 ואין מברח ואין מנום לנפשי
 ואין מקום תהי לי בו גפישא
 שלשה אספו עלי לכלות
 שאר רוחי ונפשי האנושה

גַּל עֵזֶן וְרֵב מִכְאוֹב וּסְרוּד וּמִי יוֹכַל עִמָּד לְפָנַי שֶׁלֶּשָׁה
הַיּוֹם אֲנִי וְאַם תִּנּוּן וְכִי בְרָגַל עֲצָמִי אִזּוּ נְחוּשָׁה

(תְּנָה הַכּוֹס מִן שֶׁמֶר הַחֵר)

תְּנָה הַכּוֹס וְאַם אֲיִן לְשִׁתְּהוּ
וּבְדָמוֹת לְחִיּוֹת הַבָּר רָאָהוּ
וְחוּלָה מְמָה בְּמַעַט וְיָמוֹת
בְּעֵינַיִם בַּחוּלָיִם הַחִיּוֹת
מִשָּׁל בָּנוּ בְּמַצּוֹת דָּר עֵרְבוֹת
וְאַם בְּלִבְבָהּ צָדֵק עֲשִׂהוּ

وقد جاء بعد ابن جبيرول عدد من الشعراء من كل الطبقات وصار نظم
الشعر على هذه الطريقة الجديدة سهلا وشائما فتنافس الشعراء في هذا الفن الجديد
وأخذوا ينظمون الشعر في شتى الأغراض ومن أشهر هؤلاء الشعراء .

موسى بن عزرا الغرناطى (١٠٣٠ - ١١٣٩ م)

نشأ هذا الشاعر في غرناطة وكانت حياته تشبه - إلى حد بعيد - حياة ابن جبيرول
في أنها كانت مريرة بسبب حب منكود فشل فيه فحاول أن يخفف عن نفسه
وروحه آلام هذا الحب بأغنيات حب مشتتة .

ومن أجل هذا نراه قداهم بالشعر العاطفي غير الديني وخصص قصائد كثيرة
من ديوانه في الحز والموسيقى والصداقة والحب والطبيعة لينسى بها ألمه ويخفف
عن نفسه (١).

ويعتبر موسى بن عزرا من هذه الناحية أول شاعر مشهور اهتم بالشعر

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣ .

العاظمى غير الدينى فأنتج فيه إنتاجاً كثيراً يفوق غيره من الشعراء .

وهذه ترجمة لبعض قطعها الشعرية التى تعبر أصدق تعبير عن روحه الشعرية.

دفنات جميلة وكأس خمر ، وحديقة جميلة وتغريد طائر وندندة ساقية هى

شفاء للحبيب وسرور الوحيد وثروة الثمير وطب العليل ، (١)

ومن شعره الذى وصف فيه الطبيعة قطعة له فى وصف الربيع ويظهر لنا منها مبلغ تأثر موسى بن عزرا بالطبيعة الجميلة فى أسبانيا وقد برع فى هذا الوصف فهو يشبه الحدائق بأنها لبست حلالاً مختلفه الألوان من صنع الربيع وكل شجرة لبست حلة من البهاء فهى جميلة فى أعين الناظرين . والبراعم الحديثة تضحك كأنها تنادى . ويشبه الورد بين الأزهار بالملك الجالس على كرسى وحوله الأزهار كالجنود . كما يشبه ظهور النور من أكامه بالسجين الذى خرج من سجنه فكسى بأحسن حلة . ثم يعترف أخيراً بأن الله مبدع هذا السكون الجميل ومن لم يسبح بحمده فهو خامر .

على الحبيب فى وصف الربيع

בתננות פסים לבש הגן	וכסות רקמה מדי דשא
ומעיל תשבץ עטה כל-עין	ולכל עין הראה פלא
כל ציץ חדש לזמן חדש	יצא שוחק לקראת בוא
אך לפניהם שושן עבר	מלך על כל הזרם פסא
יצא מבין משמר עליו	נישנה את בגדי פלא
מי לא יורה לאל עליו	האיש ההוא ישא חסא

وقد ألف موسى بن عزرا كثيراً من الشعر فى المدح والصدقة وجمع هذا الشعر فى الجزء الأول من أشعاره بعنوان *שירי משה בן עזרא* نشرها دفير فى تل أبيب سنة ١٩٢٨ وموجودة بمكتبة جامعة الماهرة وهذا الجزء يحتوى

(١) تاريخ الأدب اليهودى - جزء ١ ص ٢٢٦ .

على ٧٧ قطعة بهما ما يقرب من ٢٦٠٠ بيت . وهذا يدلنا على أن موسى بن عزرا كان أشهر الشعراء الذين اهتموا بالشعر العاطفي غير الديني وأكثرهم إنتاجاً فيه على نظام الشعر العربي .

وقد ذكرت له كتب تاريخ الأدب اليهودي غير هذا قطعة شعرية رئيسية تسمى «العقد» وتعرف باسم הקשר وتتكون هذه القطعة من عشرة أقسام وتحتوي على ١٢٠٠ بيت من الشعر الديني المختلف الأغراض وقد تبت بطريقة خاصة كل بيتين من الشعر ينتهيان بكلمة واحدة ولكن المعنى يختلف .

وقد خصص موسى بن عزرا نفسه للشعر غير الديني شعر الصداقة والحب والطبيعة وأحياناً يتغلب على غمه وحزنه فينشد شعره في الحزن ولذة الحياة ولكنه قد تسلط عليه روح الكدر والغم فهو يتأمل الحياة وتقلباتها بصورة عابسة في شعره فنراه يصور أيام الإنسان في هذه الحياة بأنها أحلام غامضة مبهمة وليس لها مفسر إلا الموت ، وكل يوم يمر على الإنسان في هذه الحياة يؤدي به إلى النهاية المحتومة . والإنسان في هذه الحياة يظن أنه مستقر مقيم ولكنه كالرجل الذي يركب قارباً في بحر لجمي يتخيل الراحة والاستقرار بينما هو يسبح على أجنحة الرياح .

أما من ناحية الشعر الديني فقد كان موسى بن عزرا مقلاً وأنتج شعراً دينياً حيث وجدت نفسه المعذبة المتألمة عزاء وسلوى في الدين فأنشد شعراً وأخلص لله قلبه في مئات الترانيم وأنشيد المدح وأشهر شعره في هذه الناحية خاص بالتوبة والندم ويعرف باسم תשובה

ولذلك اشتهر موسى بن عزرا بأنه كاتب الغفرانات وفي هذا الشعر يتضرع موسى إلى خالقه ليتجاوز عن أخطائه . وهو في شعره الديني شاعر ديني فردي يترجم فيه عن روحه ولكن شعره هنا صار ينشد على كل لسان يهودي يريد التوبة والتقرب إلى الله (١) .

(١) تاريخ الأدب اليهودي - واكسان جزء ١ ص ٢٢٦ - ٢٢٧ :

ومن الشعراء الذين اشتهروا في هذه الفترة بفنهم الشعري وعمق الشعور
والبراعة في جميع أغراض الشعر .

يهودا الليفى :

واسم العربي أبو الحسن اللاوى ولد في طليطلة في الربع الأخير من القرن
الحادى عشر ومات عام ١١٤٠م ويعتبره ورخو الأدب اليهودى أنه بلغ الذروة
بشعره في تلك المرحلة فشغف بالشعر العربى كما كان مغرماً بالشعر العربى وأنشد
فيه . أنشد يهودا الليفى في نوعى الشعر الدينى وغير الدينى ولكن شهرته في
الشعر غير الدينى كانت أكثر من سابقه موسى بن عزرا وسليمان بن جبيرول (١)
وهذا إن دل على شىء فأنما يدل على تنافس هؤلاء الشعراء في هذا النوع الجديد
من الشعر ومقدرتهم على التفنن في إنشاده في جميع الأغراض الشعرية وقد جمعت
أشعار هذا الشاعر في مجموعة نشرها Harkavy كما توجد أشعاره في مجموعة
الشعر العربى التى نشرها «Bredy» بعنوان Anthology of Hebrew poetry
ويختلف يهودا الليفى عن سبقه من الشعراء اليهود في أنه عاش عيشة هادئة
بمبدأ عن الآلام والأحزان التى اعترضت كلا من ابن جبيرول وموسى بن عزرا
فكان لهذا أثره البعيد في طبيعته التى أثرت في شعره ولم تبرز حياته بالآلم أو
الفشل ونرى أثر هذا في شعره الذى يمثل حياته أصدق تمثيل فهو في شعره غير
الدينى ينظر إلى الحياة نظرة مرح وسرور لأنه عرف مسرات الحياة وتمتع بها
فمهر عنها في شعره (٢) .

أنشد يهودا شعراً في الصداقة والحب والخمر وسرور الحياة كما أنشد شعراً
في جمال الطبيعة وكان الدافع له في ذلك حب الجمال لذاته سواء كان ذلك الجمال جمال
الطبيعة أو جمال الإنسان .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣ .

(٢) تاريخ الأدب اليهودى جزء أول ص ٢٢٧ .

فهذه فتاة جميلة أمارت فيه الشهور بحب الجمال فجعله ينشد شعراً يقول فيه :

خلال النقباب ترى عيني ثعبان
شمرك فوق خدك كأنه تموجات ثعبان
حسنك وجمالك يلدغ القلوب

وزراء يعبر عن احساسه بالجمال في قطعة أخرى فيقول :

يا حسن الصرت ويا جميل المنظر
أرى فيك الجمال المختار
يمتزج فيه بالليل النهار
من شعر وأسك الذي فوق خدك(١)

وهذه ترجمة لقطعة أخرى له في وصف الربيع جوهره شمس الطبيعة يأتي فيها بأوصاف مختلفة غنية بأنواع التشبيهات فهو يشبه الأرض مرة بطفل رضيع ومرة بمنزلة قلبها مقفل مشتاقة للحب وأحياناً يشبهها بفتاة جميلة خرجت تسير في ملايمها الجديدة التي نسجت كلها من الزهور الذهبية . ثم يصف الأرض تتجدد كل يوم وتكتسى جمالاً جديداً فتتحول من زنبقة بيضاء إلى ورود حمراء إلى زمرة خضراء ثم تصير صفراء وأحياناً تحمر نجلاً مثل عروس تقبل حبيبها وهذه الأوصاف وتلك التشبيهات لم يسبق لها وجود في الشعر العبري القديم وقد استمدتها الشاعر من الطبيعة الأندلسية الجميلة التي ألهمت هؤلاء الشعراء فتغنوا بجمالها كما ألهمت شعراء العربية كذلك .

ومن شعره في وصف الطبيعة قطعة قالها في وصف البحر الهائج مليئة بالتشبيهات السكثيرة بعنوان **ים סועף** ويسير فيها على نظام الرباعيات فهو يشبه الأواج الهائج، تزار وتتحرك بسرعة تملو وتهبط كمجلات تندرج

وقد اكفهرت السماء وأزبد الماء وتلاطمت الأمواج . ثم نراه يشبه الأمواج
يمرّجل يغلي وقد ضعفت كل قوة أمامها وصار البحر الهاجج نصفين نصفه أعماق
ونصفه الآخر جبال .

ثم يصف سفينة وسط هذه الأمواج الهاججة بأنها تدرّج فوق هذه الأمواج
المتلاطمة تعلو وتهبط مع هذه الأمواج . ثم يصف حال الملاحين بأن عيونهم
متعلقة بالسفينة في ارتفاعها وهبوطها وقلوبهم مضطربة واجفة تنتظر المنقذ .

وهو في هذا الموقف الحرج يتذكر الله فيضرع إليه أن ينقذ من في هذه
السفينة بعد أن تعب الملاحون وعجزوا وطأطأوا رء وسهم وسلخوا بالقدر وفزع
ربانها بعد أن عجز عن بسط شراعها . وقلبه اليائس يغلي بدون نار . ثم يلجأ
الملاحون بعد ذلك الى المجاديف يحركونها .

ثم يصور السفينة في هذه الآونة كالسكران تترنح وتسخر بهم وتهزأ ولا يكتفي
القدر بهذا بل يسوق اليهم في هذا الوقت العصيب حوت البحر ويصوره بعريس
يدعو لولية فيهدم بابتلاعهم . وليس هناك مفر أو خلاص .

هذا مثل رائع من أمثلة شعر الطبيعة الذي امتاز به الشعر العبرى الحديث
في أسبانيا يبين لنا الى أى حد تأثر شعراء اليهود في أسبانيا الاسلامية بالطبيعة
التي أوحى اليهم بهذه الأوصاف والتشبيهات والخيالات وألهمتهم التغنى بجبالها
ومظاهرها الفتانة .

وقد برع يهودا الليفي أيضاً في نوع من الشعر العبرى يعتبر فريداً في جدته
ولم يوجد هذا النوع من الشعر إلا في أسبانيا في تلك الفترة وهو الغزل ومن هذا
الشعر قطعة له قالها بعنوان : לַיָּמִים 677666

يشبه الحبيبة بالظبية وأنها ملأت فؤاده لوعة ويستعطفها بالأ تصرم جبل
الهوى بجفائها وأنها إذا قطعت عنه رسائلها فانه سوف يبني بيت كما يبني بيت المسلم

الشاكى . ثم يحدث قلبه فيقول أهمل أنت باقى الضلوع أم قارقتها كى تلقى
الحبيبة . وهو يبكى فراقه للحبيبة بدموع قد تكاثرت ماؤها ويشبه هذا الماء بالبحر
الخصم الذى حال دون بقائها ومخاطبتها بقوله إذا شئت عبور هذا الخصم فسوف
تجديته فرقين . ثم يتغزل فيها فيقول أن نترك يفتر عن لآلى فرقتها شفتان
كالياقوت . ويشبه ضغائر شعرها بالليل الأسود وخذها بمصباح ينير هذا الظلام
ثم فى النهاية يستملفها بأن تهب الحياة لهالك قد اشتد به الهوى الفتاك وأن ترجع
إليه روحه التى تبعها يوم الفراق .

والى جانب هذا الشعر الذى أنشده أبو الحسن اللاوى (يهودا الليفى)
فى الغزل نجد له شعرا آخر فى وصف الطبيعة فى مصر التى زارها
وأعجب بجمالها وجمال مناظرها الطبيعية فهز ذلك شاعرته بقصيدة عنوانها .
على قدر المطبوع كالمعروف .

يصف فيها الأرض المكسوة بحلل جميلة متنوعة الأشكال والألوان ويصف
المزارع ونهر النيل والصحراء والحقول والسنابل الصفراء ... الخ كما سترى
ولكن يهودا قد سيطرت عليه الروح الدينية فى أواخر أيام حياته فأخذ ينظم
شعرا دينيا ولسكننا نراه فى بعض شعره الدينى الذى يحاسب فيه نفسه متأثرا
بالبيئة التى عاش فيها فهو ينسأدى نفسه بقوله « إلى متى الخول والرقاد . خلص
نفسك من اغراء الزمن كالطيور التى تمز نفسها إذا سقط عليها ندى الليل » .

وسرعان ما استجابت روحه لهذا النداء فأخذ ينظم الشعر فى التقرب إلى الله
وهو فى شعره الدينى لم يفس شوبه ويصور هذا فى شعره فيقول :

أنا مقيم فى الغرب ولكن قلبى فى الشرق

فكيف أتذوق طعم الحياة

وكيف أجد لذة فى هذا النعيم الذى أعيش فيه

נמאזג מן שמר יהודה אלללני

(أبو الحسن اللوى)

שיר יהודה הלוי

(על הדר הטבע במצרים عن جمال الطبيعة في مصر)

הפשט הזמן בגדי הדרות
ולקש את בגדיו הסמדות
ולקשה האדמה שש ורקמה
ועשתה משבצות זהב רפידות
וכל מזרע יאור תשבין פאלו
גאות גשן בחשן. הן אפודות
ומרבדי גאות מדבר המובות
נרעמסס ופתח פז רבודות
ולב יפתה וישבח את זקוניו
ויזכר עוד ילדים או ילדות
בגן - ערן במצרים בפישון
בגנות על שפה נהר ושדות
והקמות ירקקות אדמות
ולרקמות מלבשות בגדות
ורוח ים תניפמו ונראו
כמו משתקות אל אל ומדות

(שִׁיר יְדִידוֹת מִן שֹׁעַר הַגִּזְרִים)

מַה לָּךְ צְבִיחָה תִּמְנְעֵי צִירֶיךָ
מְדוּד צְלָעֵי מְלֹאוֹ צִירֶיךָ
לֹא תִדְעֵי כִּי אֵינִי לְדוֹחַךְ מִזְמַן
בְּלִתִּי שָׁמַע קוֹל שְׁלוֹמוֹתֶיךָ
אִם הִפְרִידָה עַל שְׁנֵינוּ גְּזֵרָה
עֲמָדֵי מַעֲט עַד אֲחִזָּה פְּגִיבָה
לֹא אֲדַעָה אִם בֵּין צְלָעֵי נְעֻצָר
לִבִּי , וְאִם יֵלֶךְ לְמַסְעֶיךָ
חַי אֲחִיבָה , זְכָרֵי יָמֵי חֲשֶׁקְךָ כְּמוֹ
אֲזַכֵּר אֲנִי לַיְלֹת תְּשׁוּקוֹתֶיךָ
כְּאִשֶּׁר דְּמוֹתְךָ בְּחִלּוֹמֵי יַעֲבוֹר
כֵּן אֲעַבְרָה נָא בְּחִלּוֹמוֹתֶיךָ
בִּינֵי וּבִינְךָ יָם דְּמַעוֹת יְהוָה
גִּלְיוֹ וְלֹא אוֹכַל עֲבוֹר אֶלֶיךָ
אֵךְ לֹא פָּעַמְיֶךָ לְעָקְרוּ קָרְבוֹ
אִזְ נִבְקָעוּ מִיָּמָיו לְכַף רַגְלֶיךָ
מִיָּמֵי דְמַעוֹת לְחֶמֶד אֲשֶׁךְ וְגַם
אֲבִי לְכָנּוֹת שְׁסָקוּ מִיָּמֶיךָ
כְּאִתִּי כְּאִשֶּׁר חֲשַׁקְךָ וְיָמֵי בְּכִי אֲחִיבָה
לִבִּי בְּדַמְעוֹתֶיךָ וְגַם לֶיךָ

מראה דמות אדם עלי ספיר קעת

אראה שפתיך עלי שניך

שמש בפניך , וליל תפרשי

על זהרי עבי קנצותיך

משי ורקמה הם בסות גיפך אבל

סהן והיפי בסות עיניך

משפית עלמות מעשה יד איש ואת

ההוד והתמרה שכיותיך

(ים סוער البحر المالح - من شعر الطيِّبة)

וקפו חזקים	המו גלים
ונחלקו אפיקים	בריון גלגלים
חצנים עמקים	ועבים וקלים
והרים חצנים	על פני הים
והאני חולה	קדרו שמי
יורדה ועולה	נחמרו מימי
ועזן תולה	ועלו תהומי
לחובלים אים	ונשאו נבגים
ולפי מחשה	וסיר ירתים
אקנה למחשה	וקול יצרים
בעל יד משה	ואין משפית
אהרון ופרים	להמון קשים

וְהָאֲנִי כְּשֶׁפֹּר
 יִתְעַתַּע וַיְהִי כְּפֹר
 כְּלִי הוּזַן יִמְכֹּר
 שׁוֹכְנֵי כְּתָפָיו
 וְזֶה לוֹיְתָן
 בְּעַד יָם אֵיִתָּן
 יִקְרִישׁ כְּתָתָן
 לְמִשְׁתָּה אִסּוּפָיו
 וַיֵּד אֶקְיָנוֹם
 תִּאָּהֵב לְכָנוֹם
 וַאֲבָר מָנוֹם
 וְאַפָּם מְכָרָח

אֶקְרָא אֲדֹנָי
 וְאֵיכָה עֲוֹנָי
 פֶּן תִּמְנֹנֵנִי
 יִהְיוּ מִרְחַח
 שְׂחָה קָרְנִים
 וְנִבְהַל סָרְנִים
 וְנִלְאָה תִרְנִים
 לְפָרוֹשׁ כְּנָפָיו
 יִרְתַּח כְּלֵי אֵשׁ
 וְלֵב מְתִיאֵשׁ
 כְּעֵת הַתְּקֵאֵשׁ
 כְּמִשׁוֹמ מְנִיפָיו

ومن الشعراء الذين اشتهروا في القرن الثاني عشر .

ابراهام بن عزرا (١٠٩٢ - ١١٦٧) الذي ولد في طليطلة ولكنه تنقل
 في بلدان مختلفة وقد اذاقته هذه الحياة المتنقلة المتقلبة كثيراً من أنواع الشقاء
 وألوان البؤس وكان لهذا أثره البعيد في شعره (١) .

برع ابراهام في الشعر العبري الحديث فأنشد في كل الأغراض . وله شعر
 ديني وغير ديني .

فأما الشعر غير الديني فقد أنشد الشعر في الصداقة والحب والخمر كما يمتاز

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٢٠ .

بعض شعره بأنه ذو طابع تعليمي يساعد الإنسان على فهم الطبيعة والفلك والفصول وتقويم السنة وله شعر في الشطرنج وفي الصحة والأطعمة فينصح الإنسان في أسلوب شعرى كيف يعتمى بجسمه وصحته ويختار طعامه حسب كل شهر من شهور السنة فنظم اسكل شهر مقطوعتين يضاف إليهما قطعتان أخريان فيكون المجموع ستاً وعشرين مقطوعة (١).

فترى من هذا أن فن الشعر التعليمي قد ازدهر بين شعراء اليهود العلماء في أسبانيا كما ازدهر عند شعراء المسلمين فيها .

وكتب ابراهام بن عزرا شعراً فلسفياً أيضاً كالشعر الذى كتبه سليمان ابن جبيرول يعبر فيه عن فلسفته ويسير على الطريقة التى سار عليها ابن جبيرول في قصيدته التى كتبها بعنوان «التساج» ، يصف فيها الله وصفاته ثم العالم العلوى والنجوم السيارة والأبراج . ثم ينتقل إلى العالم السفلى فيصف الأرض وأجزاءها وأصولها ، ثم يتعرض لوصف الإنسان وصفاً دقيقاً من الناحية التشريحية ، ويصف الروح وكفاحها مع شهوات الجسم .

وأخيراً يعطى فكرة مختصرة عن تقلبات الحياة الإنسانية ثم يعرض للقضاء المحتموم وتنتهى القصيدة باعتراف واعتذار لله سبحانه وطلب الغفران منه (٢).

ويعتبر هذا مثلاً من أروع أمثلة الشعر التعليمي الفلسفي الذى نشأ في أسبانيا الإسلامية وازدهر فيها واشتهر به شعراء اليهود المحدثون .

ولابراهيم بن عزرا قصيدة في البؤس بعنوان

שיר תוגה על רע מזל

يصور لنا فيها بؤسه بأسلوبه الشعرى تصويراً صادقاً وما نزل به من البلايا والشقاء في حياته وكان النحس يلزمه دائماً كأنه ولد في يوم نحس ، وهو يحاول النجاح والوصول إلى ما يريد ولكنه يخفق ويفشل ويمر عن هذا تمبيراً عاطفياً

(٢) تاريخ الأدب اليهودى واكسمان جزء ١ ص ٢٣١ .

(٣) تاريخ الأدب اليهودى - واكسمان ص ٢٣٣ .

يجعلنا نحس معه ونشاركه في إحساسه بهذا الشتاء وتألم له وهو يحكي لنا هذا بقوله :

« إنني حتى لو اتجرت بالأكفان وصارت هي ساعتي في الأسواق لصارت أعمار الناس أطول من عمري ولا يموت أحد . وإذا اتخذت المصابيح والشموع سلة لي أتجر فيها لظهرت الشمس بالرغم مني ليلاً » .

وهو بعد فشله هذا في أن يجد عملاً يعيش منه يلجأ إلى الاستجداء وطلب الإحسان ولكنه مع هذا لا يجد من يحسن إليه ويعبر عن هذا بقوله :

« إن طرقت بيت محسن مبكراً يخبرونني بأنه قد خرج من الفجر ، وإذا أسرعت في العودة إليه عند غروب الشمس أجدهم قد أغمروا في النوم » .

ثم يختم قصيدته بتلك العبارة : « الويل لرجل بائس ولد بدون حظ » فهذا هو حظه في الحياة وما حيلته وما يفعل في هذا الحظ المنكود وسوء الطالع الذي يلازمه .

وأما من ناحية الشعر الديني فقد أنشد إبراهيم بن عزرا شعراً دينياً خالصاً خاصاً بالعبادة والابتهاال إلى الله وهو كثيره من شعراء اليهود في أشعارهم الدينية يعبر في شعره عن روح دينية عميقة وتفنى شخصيته في الله تعالى فيقول في إحدى مقطوعاته ما معناه :

فيسك يا ربي أملئ لك حبي الشديد
لك قلبي وإخلاصي لك نفسي وروحي
لك يدي وقدمي منك صورتي وشكلي
منك جسمي وصورتي الإلهية منك دمي وعظامي الضعيفة

كما يلاحظ في شعره الشعبي الديني إحساسه العميق بآلام شعبه وعذابه وما نزل به من محن وضيق ويبتهل إلى الله أن يخلصه وينقذه من هذه المحنة .

فهو في هذه الناحية كثيره من شعراء اليهود ولكنه نرى في بعض شعره هذا

يثفجر في صراحة عشيفة ويشور فيقول ما معناه د يا إله إسرائيل . إن شعب إسرائيل أبناؤك فلماذا نسيتم منذ ألف سنة وقد أحاطت بهم الأعداء من كل ناحية . إن هؤلاء يطلبون مساعدتك ومعونتك ، ولا يوجد هناك مخلص أقرب منك فاصك المخلص منذ الأزل . عجل بسرعة يا إلهنا وخلصنا بما نحن فيه (١) .

ولعل هذا الشعر هو صدى لما كان يجيش ويضطرم في نفس إبراهيم بن عزرا وما كان يحس به من البؤس والشقاء وما لاقاه من آلام ومتاعب في حياته المريرة التي لم يذق فيها للراحة طعماً فراح ينشد هذا الشعر متألماً بحيث أصبح لا يطيق صبراً وقد خرج عن وعيه ورشده وهذا ما جعل الكثيرين يهتمونه بالارتياب والشك في دينه .

واشتهر إبراهيم بن عزرا بنوع من الشعر الديوي هو الشعر الهجائي وقد برع في هذا النوع ولعل ما لاقاه في حياته جعله يسخط على الناس وينفر منهم ويحقد عليهم فراح لسانه ينطلق بالشعر اللاذع المقذع لعله يجد في هذا راحة وشفاء لما في صدره .

ويروي لنا كتاب تاريخ الأدب اليهودي الذي ألفه واكيمان بأن إبراهيم ابن عزرا قدم مرة إلى حانة ولم تهتم به صاحبة الحانة فأنشد شعراً يهجوها فيه . ويقول ما معناه :

الدين فارغ من الخمر وسيدة المسكان عمياء
تمشى تلبختر ولا تستحي ذابلة كسيحة عرجاء
في هذا المسكان يستوى الإنسان والحيوان ولا يختلفان

ويتهنئ بابن عزرا العصر الذهبي للشعر العبري الحديث في أسبانيا وقد نشرت أشعاره تحت عنوان مجموعة أشعار إبراهيم بن عزرا ،

Abraham Ibn Ezra, Collected Poems by Kahana

وكذلك في Anthology of Hebrew Poetry. by Bredy

تماذج من شعر ابراهيم بن عزرا

(שיר חונה על דע מזלו פי אלוס)

אלו לפי אידי דמעו זלון
לא דרכה רגל אנוש יבשת
אך לא למי נח לכד פרת ברית
פי גם לדמעו נראתה הקשת



גלגל ומזלות במעמדם נשו במהלכם למולדתי
לו יהיו נרות סחורתי לא יאסוף שמש עדי מותי



איגע להצליח ולא אוכל פי עותוני פכבי שמי
לו אקה סחור בתקריבים לא יגועון אישים פכל-ימי



אשכים לבית השר אומרים פבר רכב
אבא לעת ערב אומרים פבר שכב
או יעלה מרפב או יעלה משפב
אונה לאש עני נולד פלי פוכב



ويتصل بالقرن الثاني عشر شخصيات أخرى أنشدت الشعر إلى جانب اشتغالها بالفلسفة ولستهم كانوا أقل شهرة من الشعراء السابقين سواء من ناحية الانتاج أو من ناحية الإجابة في الشعر . وأشهر الشخصيات التي ظهرت في نهاية القرن الثاني عشر يهودا بن سليمان الحريزي ولد عام ١١٦٥ قريبا من برشلونة . وتلقى ثقافته في تلك المدينة التي كانت في ذلك الوقت مركزاً للثقافة والأدب . وحذق العبرية والعربية . وقد قام برحلة طويلة في بلاد الشرق فزار فلسطين وأقام بمصر وقتاً ، وأنشد الكثير من الشعر في مدح الشخصيات التي احتفت به ويوضع يهودا الحريزي من الناحية الشعرية في مرتبة الشعراء غير الدينيين حيث أنشد أكثر شعره في أغراض دنيوية كالممدح والحب والخمر (١) .

تعليق .
من هذا العرض لناحية الشعر العبري الحديث وتطوره في أسبانيا وأغراضه وخصائصه وأشهر الشعراء نلاحظ ما يأتي .

- ١ — أن انتاج الشعراء في الشعر العبري كان كثيراً جداً ولم يكن اهتمامهم به أقل من اهتمامهم بالنواحي الفكرية الأخرى .
- ٢ — تأثر الشعراء اليهود بالشعر العربي في أوزانه وأغراضه واصطلاحاته الفنية فاستعاروا منه في شعرهم كثيراً .
- ٣ — تأثروا أيضاً بالبيئة والطبيعة ومظاهرها مما ألهمهم الشعر في أغراض كثيرة دنيوية وقد كان الشعر العبري قبل ذلك مقصوراً على الناحية الدينية .
- ٤ — نلاحظ في الشعر العبري ظاهرة جديدة هي ظاهرة الشعر العلمي . فقد اشتهر شعراء الأندلس العرب بهذه الناحية وقلدهم اليهود في ذلك ونراهم قد حذقوا هذا النوع وبرعوا فيه ونظموا شعراً كثيراً في النحو والفلسفة والفلك والطب والحكمة وغيرها .

٥ — نلاحظ كذلك ظاهرة أخرى تمتاز بها أسبانيا الإسلامية هي : « الشعراء الفلاسفة » فلم ينشأ من الفلاسفة شعراء مجيدون قدر من نشأ منهم بأسبانيا وحدها ، ولم يكن للفلسفة تأثير على شعرهم إلا من جهة معانيه الشعرية .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٠ ص ٩٣ .

فإنها صارت من سمو الخيال وقوة التصوير وبراعة الابتكار بحيث تدل على عقل صاحبها دلالة مطابقة وبذلك زادوا في محاسن الشعر . ولا تكاد نجد في غير الأندلسيين من يتحقق بأجزاء الفلسفة فيكون فليسوفاً وفي الوقت نفسه يبرز في الشعر فيكون شاعراً ويجمع من شعره الجمال الروحي في المعنيين فيكون شاعراً وفيلسوفاً معاً .

ومن شعراء المسلمين الذين اشتهروا بهذا يحيى الغزال من أعلام عصر الحكم ابن هشام وابنه عبدالرحمن وكان شاعراً عالماً بالفلك والفلسفة وله أرجوزة طويلة في أبواب العلم (١) .

ومنهم أبو الفضل بن شرف وابن ماجه ومالك بن وهب وأبو الحسن الأنصاري الجبائي المعدود من متأخري الأندلسيين ويلقبونه بشاعر الحكماء وحكيم الشعراء وله كتاب شوق الذهب في السكيميا (٢) .

وأبو الصلت أمية بن عبدالعزيز الأشبيلي وأبو بكر بن زهر وأبو زكريا يحيى ابن هذيل . وغيرهم .

٦ - نرى هذه الظاهرة نفسها عند شعراء اليهود الذين تأثروا بهذه البيئة ونجد أن معظم شعرائهم من طبقة الشعراء الفلاسفة أمثال سليمان بن جبيرول أعظم شعراء اليهود في أسبانيا وقد أطلق عليه بعض مؤرخي الأدب اليهودي أنه شاعر بين الفلاسفة وفيلسوف بين الشعراء . وكذلك نجد أبا الحسن اللاوي وابراهيم بن عزرا ويوسف بن صديق وموسى بن عزرا كلهم من الشعراء الفلاسفة . ورأينا أن هؤلاء قد تأثروا بالفلسفة في شعرهم فنظموا شعراً فلسفياً وعلياً .

كل ذلك كان نتيجة تأثير البيئة والحياة الفكرية الإسلامية التي عاش فيها اليهود في أسبانيا وتأثروا بها في نواحي الفكر المختلفة .

(١) دولة الاسلام في الأندلس عبدالله عنان ص ٢٤٦

(٢) مرجع فتح الطيب للمقرئ جزء ٢ صفحة ٣٤٢ .

النثر العبرى الحديث

نحن نعترف في تكوين الأدب لأية أمة من الأمم أن الشعر يظهر أولاً وتخصص المراحل الأولى من تكوين الأدب للشعر ثم يظهر النثر متأخراً بعد ذلك وهذه الظاهرة تنطبق أيضاً على الأدب العبرى الحديث في أسبانيا . وقد كان القرنان العاشر والحادي عشر الميلاديان هما فترة ظهور الشعر العبرى الحديث والاهتمام به ثم ظهر النثر العبرى الذي نجدته شرقياً في خصائصه ومواضيعه . وقد تأثر بالتمازج العربية في النثر العربي من حيث الموضوعات والأفكار والأغراض والطريقة فنجدته يحتوى على قصص شعبية وأساطير وخرافات وأمثال شأنه في ذلك شأن النثر العربي .

وكان الغرض منه التعليم عن هذا الطريق السهل المشوق الذي يرغب في التعليم كما كان يرمى إلى التسلية والترفيه عن النفس مثله في ذلك مثل كتب شرقية كثيرة فقصصها وهمية خيالية مضحكة وأساطيرها أساطير حيوانات وأمثالها تشتمل على حكم سديدة ، كما يحتوى مغزاهها على خفاق وهذا هو الغرض التعليمى الذى تقصد إليه كما فى قصص ألف ليلة وليلة ، وكلمة ودمنة .

نشأة النثر العبرى الحديث :

كانت هناك محاولات أولية قبل القرن الثانى عشر فاستكتب خطابات ومقالات نثرية تشمل مواضيع متنوعة وأول مؤلف من هذا النوع كان الغرض منه التعليم فى قالب التسلية كتاب بعنوان « יספד םא ןא ןא ןא ןא ןא » ، كتبه مؤلف اسمه « نسيم يعقوب القيروانى ، فى منتصف القرن الحادى عشر حوالى ١٠٥٥ م ليسلى والده ويشغله بقراءة هذه القصص الأخلاقية التى ترمى إلى التمدن والتقوى فىخفف بذلك آلام البعد عنه ، ويحتوى الكتاب على عدد كبير من القصص التى اقتبسست فى الغالب - من مصادر يهودية من أساطير القصص الدينية كما يحتوى

على عدد من القصص المقتبسة من مصادر عربية ويقول واكسان في تاريخ الأدب اليهودى أنه قد حدث خلاف في اللغة الأصلية التي كتب بها هذا الكتاب فبعض المؤرخين يقولون لأنها العربية والبعض يظن أنها العبرية حتى جاء الاستاذ Harkavy فأكتشف الأصل العربى للكتاب وأثبت أن لغته الأصلية هي العربية .

القصص والأساطير :

يعتبر القرن الثاني عشر الميلادى هو الفترة التي بدأت تظهر فيها كتب القصص والحرفات العبرية التي يحبها اليهود ويقبلون قراءتها بقصد التسلية سواء كانت هذه القصص أصلية في تأليفها أو مترجمة عن قصص أخرى .

ومن هنا بدأ الاهتمام أولاً بترجمة هذه القصص التي كانت شائعة ومنتشرة وخاصة في الأدب العربى ، وأول كتاب ترجم من العربية إلى العبرية هو كتاب «كليلة ودمنة» أو كما يسمونه ، أساطير بيدبا الفيلسوف الهندى ، وأول ترجمة عبرية لهذا الكتاب قام بها يهودى اسمه ايلزار بن يعقوب (١١٧٠ — ١٢٣٢ م) في نهاية القرن الثاني عشر (١) .

وتوجد ترجمة أخرى لكتاب كليلة ودمنة قام بها الحاخام يوثيل . وقد نشر الترجمة العبرية العالم يوسف ديرنبورج Derenbourg عن نصين تحت

عنوان *Deux versions Hebraiques du livre de Kalilah et Dimneh.*

وتوجد نسخة من هذه الترجمة بمسكتبة جامعة القاهرة رقم 68848 وكذلك قام ابراهيم المسالخ بترجمة هذا الكتاب في تل أبيب عام ١٩٢٦ بعنوان *ספר כלילת דמנה* .

أخذ اليهود بعد ذلك يقبلون على قراءة هذا الكتاب وشغفوا به وزادهم هذا

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٢ ص ٢٢١

اهتماماً بترجمة كثير من القصص والكتب التي من هذا النوع ، ولكنهم لم يكتبوا بالترجمة فقط بل بدءوا يفكرون في تأليف قصص عبرية متخذين من القصص العربية مثالا يحتذون به .

ومن هذه الكتب التي ألفها اليهود باللغة العبرية في القرن الثاني عشر الميلادي كتاب بعنوان **ספר חנוכה** **ספר**

ويحتوي هذا الكتاب على قصص وأساطير وخرافات لها مغزى أخلاقي والقصد منها التعليم في قالب مسل ومؤلف هذا الكتاب اسمه « اسحاق كريسيون » ويقول واكسمان بأنه قد ترجم جزء من هذا الكتاب إلى العربية أخيراً أما أصله العبري فمفقود .

وأشهر كتاب في القصص العبرية ظهر في هذه الفترة كتاب بعنوان « **ספר חנוכה** » ، أي كتاب البهجة والسرور وسمى بهذا الاسم لأنه يحتوي على قصص وأساطير تهيء لقارئها السرور والمتعة وفي الوقت نفسه تحقق له الغرض التعليمي منها ومؤلف هذا الكتاب يسمى « يوسف زبارا » (١١٤٠-١٢٠٠ م) وقد ألف هذا الكتاب حوالي عام ١٢٠٠ م في أسبانيا (١) .

وكان مؤلف هذا الكتاب كريمة علماء اليهود يتقن العربية والعبرية واليونانية والأسبانية كما كان عالماً في الطب والفلك والتنجيم والرياضيات والطبيعات ، فظهر أثر هذه الثقافة الواسعة في كتابه هذا .

ويعتبر هذا الكتاب دائرة معارف والغرض الأساسي منه التعليم في قالب سار ومسل فهو يحتوي على ثلاثة عشر فصلاً تشمل عدداً كبيراً من القصص الشعبية والأمثال المختارة والأشعار الفكاهية القصيرة .

وإلى جانب هذا يحتوي الكتاب على ناحية علمية يشمل كثيراً من معلومات التشريح والطب والعلوم والفكاهات الصحية .

(١) الأدب اليهودي لإسرائيل ابراهام ص ١٥٧

وأسلوب هذا الكتاب أسلوب حوارى على غرار أساليب كتب القصص العربية أمثال كليلة ودمنة . ويسوق المؤلف أحياناً هذه القصص على أسنة الحيوانات مما يدل على تأثره بكتاب كليلة ودمنة .

وفي ثنايا هذا الحوار يسوق المؤلف كثيراً من الأمثال التي يرجح أنها عربية . وكذلك معظم القصص التي يقصها في هذا الكتاب ذات أصل عربي وموجودة في كتاب « ألف ليلة وليلة » .

كما ينحصر المؤلف فصلاً من كتابه الأمثال يحتوي على مائة مثل وهذه الأمثال مستقاة من مصادر عربية متنوعة ويحاول في أسلوبه التزام السجع مقلداً في ذلك الأسلوب العربي الذي يلتزم السجع (١) :

الأمثال والحكم .

وإلى جانب هذه القصص والأساطير التي قام بترجمتها أو تأليفها كتاب اليهود يوجد نوع آخر خاص بالأمثال والحكم . ويشبه اليهود في ذلك العرب وكل الشرقيين في حبه للمثل والحكمة فاهتموا بها أيضاً وكان الغرض من ذلك هو التعليم عن هذا الطريق المسلى .

ونجد لهذا النوع أصلاً في الكتاب المقدس كما يوجد سفر خاص بالأمثال وأنواعها ولكن هذه الأمثال تقصد إلى غرض ديني وتغلب عليها النزعة الدينية .

وعند ما احتك اليهود بالعرب وتغلقت الثقافة العربية انتقل كثير من الأمثال العربية إلى اللغة العبرية نقلها كتاب اليهود في كتبهم بقصد تصوير بعض الأفسار وإيضاحها ونرى كذلك أن معظم الكتب التي ألفها اليهود في أدبهم قد اشتملت على كثير من الأمثال العربية (٢) .

ثم تلت هذه الخطوة خطوة أخرى هي محاولة بعض كتاب اليهود أن يؤلفوا كتباً خاصة في الأمثال والحكم وأشهر الكتب التي ألفت في هذا النوع .

(١) Book of Delight and other papers By Abraham Israil

(٢) تاريخ الأدب اليهودى - واكسان ص ٤٥٩

كتاب بعنوان « מִדְבָרֵי הַיְהוּדִים » ، مختار الواو . ألفه سليمان ابن جبيرول الشاعر الفيلسوف وقد كتبه بالعربية ثم ترجمه يهودا بن تبون في نهاية القرن الثاني عشر (١).

والكتاب عبارة عن مجموعة من الأمثال والحكم التي تتضمن تعاليم أخلاقية وقد استعان في كتابه هذا بكثير من الأمثال العربية ويشتمل على أربعة وستين فصلاً رتب ترتيباً موضوعياً بحيث يتضمن كل فصل موضوعاً خاصاً فقيمته فصول خاصة بالحكمة وفصول في الصدق ، وفصول في الحب والصدقة والإحسان وكتيان السر وكل الصفات التي يمكن أن تؤدي إلى سعادة الإنسان في حياته .

وهذه ترجمة لمثل من أمثاله « الأصدقاء ثلاثة . صديق كالعيش لا غنى عنه أبداً ، وصديق كالدواء يحتاج إليه في بعض الأوقات وعند الملمات . وصديق كالمرض لا يحتاج إليه أبداً » .

ويروى واكيمان في تاريخ الأدب اليهودي بأن هذا الكتاب قد ترجمه يوسف قمحي بأسلوب شعري إلى اللغة العبرية .

ومن الكتب التي ترجمت إلى اللغة العبرية في الأمثال والحكم كتاب بعنوان « نصائح الفلاسفة » وهو مجموعة من الأمثال والحكم مأخوذة - في الغالب - من الكتب الأخرى التي ترجمها حنين بن اسحاق في القرن العاشر ، ولكنها تحتوي على إضافات عربية وأصول شرقية . وقد ترجم هذا الكتاب يهودا الحريزي في نهاية القرن الثاني عشر بعنوان מִדְבָרֵי הַפִּילִיִּסוֹפִים (٢) .

ويتكون هذا الكتاب من ثلاثة أقسام يشتمل كل منها على فصول . وخصص القسم الأول في مدح المعرفة وفروعها المتنوعة . ويحتوي القسم الثاني على الأسس المختلفة للسلوك في الحياة . والقسم الثالث عبارة عن جزء من خرافة عن موت الإسكندر الأكبر .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٢ ص ٢٢٠

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٢ ص ٢٢٠ .

والكتاب في أقسامه الثلاثة يحتوى على حكم قيلت على لسان فلاسفة الأغر يق
مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو .

ويظهر لنا من موضوعات هذا الكتاب أنه ذو طابع تعليمى فلسفى
بالنسبة لما احتواه من حكم الفلاسفة وأقوالهم .

ويتصل بهذا النوع الذى يغلب عليه الطابع الفلسفى ما كتبه ابراهام
ابن عزرا بأسلوب النثر المسجوع . وأشهر ما كتبه فى هذا كتاب بعنوان
« خطاب حى بن مقيظ » كتبه على مثال رسالة حى بن يقظان ،

والكتاب وصف لرحلة فى ثلاثة عوالم :

١ - عالم الأرض ٢ - عالم الكواكب السبعة

٣ - العالم الإلهى .

وأهم ما يمتاز به هذا الكتاب من الناحية الأدبية الفنية هو أسلوب السجع (١).

وقد قام بعض أدباء اليهود بترجمة كثير من الأمثال العربية إلى اللغة العبرية .

كما فعل اسحاق بنيامين يهودا الذى ترجم هذه الأمثال وجمع فيها ما يقرب من
٥٠٠٠ مثل وطريقته فى ذلك أنه يذكر المثل العربى مكتوباً بحروف عبرية ثم
يترجمه إلى اللغة العبرية وبعد ذلك يشرح المثل ويتكلم عن المناسبة التى دعت إلى
ضرب هذا المثل ويذكر مصدره وأصله فيقول إن أصله عربى أو بابلى أو مصرى
أو سورى أو فلسطينى أو مفرى أو جزائرى أو يمنى أو غير ذلك .

وقد جمع هذه الأمثال فى كتاب بعنوان *מִשְׁלֵי יִשְׂרָאֵל* وهو ثلاثة
أجزاء رتب فيها الأمثال ترتيباً أبجدياً حسب أول حرف من المثل المترجم إلى
اللغة العبرية .

وقد نشر اسحاق بنيامين يهودا هذا الكتاب وطبع بالقدس عام ١٩٣٤ .

ونذكر هنا نماذج من هذه الأمثال .

(١) تاريخ الأدب اليهودى لوكسمان ص ٢٢٥ .

المثل رقم ١٣٢٤ ﴿ זהיר מערב ﴾ وترجمته أحذر من غراب

وشرحه :

הערב אמר לבנו : בני , אם יורו עליך , ופניתי
ימינה ושמאלה לבל יפגעך החץ , ויעז הנץ ; אבי ,
עוד בטרם יורו בי אפנה פה וכה .

المثل رقم ١٣٢٨ ﴿ זהו פני האורח ﴾ وترجمته هذا وجه الضيف

وشرحه :

אם יש עסק עם אדם והוא חמק ונעלם , ואינו
בא עוד לגמר העסק , יאמרו כמוהו כמו האורח ,
הלך לבלי שוב עוד .

المثل رقم ١٣٥٢ ﴿ הקליו ארובים ﴾ وترجمته حباله طوال

وشرحه :

מי שאינו גומר עסק מהר ודוחה בקלף ושוב

المثل رقم ١٣٧٢ ﴿ חיים תניני - נאל הים השליכני ﴾

وترجمته عمر اعطيني وبالبحر ارميني

وشرحه

לפי בעלי הנורה אם איש לא בא קצו , לא
ימות אף אם יטבע בים

المثل رقم ١٤٢٢ ﴿ טוב ארי מורח ממושל עריץ ﴾

وترجمته أسد حطوم خير من والي ظلوم

المثل رقم ١٤٣٧ טוב סְבַר פְּנִים יפֹת מְנַדִּיבוֹת הַפֶּה

وترجمته بشاشة الوجه أحسن من سخاء الكف

وشرحه

יותר טוב סְבַר פְּנִים יפֹת נְצוּחַ לֹאֹת מְאֻשֶׁר יָד נְדִיבָה

במלא חפְּנִים .

المثل رقم ١٤٣٨ (سورى) ﴿مُوب عَيْنِيم رِفُوت مَعْنَرُون﴾

وترجمته الرمد أحسن من العمى

وشرحه :

אמרו על אִשָּׁת אַרִיסִמוּ כִי הִנְתָּה קֶצֶרָה וּכְעוֹרָה
וְרִתְחָנִית וּבַעֲלַת מַדוֹת רְעוֹת , נִישָׁאֲלֵהוּ תִלְמִידֵיו , מַה
רָאָה לְקַחַת אִשָּׁה כְּזֹאת , נִיאָמַר : בַּחַר הֲרַע בְּמַעֲוִמוֹ

المثل رقم ١٤٤٤ (بغى) ﴿مُوب لְכַנְךָ הַקְּרוֹב מְאֻחִיד הַרְחוֹק﴾

وترجمته جارك القريب ولا أخوك البعيد

المثل رقم ١٤٧١ (بأبلى) ﴿יִפְשָׁה וְיָם﴾

وشرحه : על מְקוֹם גְּדוֹל וְרַחֵב יָדַיִם

المثل رقم ١٤٧٣ (مغربى) ﴿יְנַלְגָנוּ בְּאַצְפָּעוּ כְּטַבַּעַת﴾

وترجمته يدوره في صبعه كالخاتم

وشرحه : עוֹשֶׂה בּוֹ כַּחֲפָצוֹ וְשׁוֹלֵט בּוֹ כְּרָצוֹנוֹ כְּמוֹ

שְׂמַנְלָגְלִים אֶת הַטַּבַּעַת בְּאַצְפָּע

المثل رقم ١٦٠٠ (فلسطينى) ﴿כָּבַר קָבְרוֹ אֶת הַמֵּת

وترجمته الميت دفنوه

وشرحه : לַעֲנִין שְׂכַבְר נְגַמַר

(١٤٦)

المثل رقم ١٧٠٢ (مصرى). (כָּמוֹ קְבָרוֹת הַיְהוּדִים לְבָנִים

בְּלִי רַחֲמִים)

ترجمته . (زى توب اليهود بياض على قلة رحمة)

المثل رقم ١٧٦٣ (جزائرى).

לֹא יִצְרִיךְ הַשֵּׁם אֶת הַיְמִינִית לְשִׁמְאֵלִית

وترجمته . الله لا يجوج اليمين للشمال

المقامات العبرية :

هناك لون ثالث من ألوان النثر العبرى أو الصناعة اللفظية هو ما يسمى
بالفكاهة والسخرية وقد عرف أيضاً باسم المقامات .

ولكى نعرف كيف نشأ هذا اللون من النثر ومن أين كان مصدره وكيف
وصلت المقامات إلى اليهود فى الأندلس كان من الضروري أن نعرض عرضاً
مريضاً لذكر شيء عن المقامات فى الأدب العربى .

فالمقامات نوع من الكتابة ابتكره بديع الزمان الهمداني وهى نوع من
القصص القصيرة تخيل فيها شخصاً من المتسولين يطوف من مكان إلى مكان
يستجدى الناس بفصاحته وبيانه .

وإذا نظرنا إلى هذه المقامات التى ألفها بديع الزمان وجدنا أن الغرض منها
كان الترن على أساليب الإنشاء وقد خرجت عن أسلوب القصص إلى أسلوب
الحوار والأخبار وكل هم البديع أن يجمع فيها طائفة من الأساليب البلاغية التى
تعتمد على السجع والبديع وأن يسوق لنا طائفة من أخبار المتسولين الذين
اشتهروا فى القرن الرابع الهجرى بأنهم اتخذوا الأدب حرفة يتكسبون بها

ويسوق لنا هذه الأخبار في أسلوب حوارى مسجوع .

ثم جاء الحريرى (٤٤٦ هـ - ٥١٦ هـ - ١٠٢٤ م - ١١٢١ م) وألف مقاماته التى تعتبر أهم نموذج أدبى لهذا اللون من الصناعة اللفظية ظهر فى العصر العباسى . وقد ألف الحريرى خمسين مقامة وهى كقمامات بديع الزمان كلها حكايات قصيرة يقصد بها الحريرى تعليم الناشئة الأساليب الأدبية ، وقد بناها على الرواية مثل بديع الزمان وراويته هو الحارث بن همام أما الأديب المتسول الذى تروى عنه المقامات فهو أبو زيد السروجى .

والمعروف أن الحريرى بدأ كتابة مقاماته سنة ٤٩٥ هـ وانتهى منها سنة ٥٠٤ هـ (١) .

انتشرت مقامات الحريرى وأقبل الناس على قراءتها وكانت مقاماته مملوءة بهذا اللون من الأدب الفكاهى النهكى الذى تحلو قراءته لكل قارىء . وكان من الطبيعى أن تنتشر مقامات الحريرى وتصل إلى أسبانيا .

وهنا نجد أن شغف الأديباء والقراء بها لم يكن قاصراً على قراءتها والاستمتاع بها وبأساليبها وفكاهتها بل تعداه إلى أكثر من ذلك حيث أخذ بعض الأديباء يحاكي الحريرى فى مثل هذا العمل الأدبى .

وقد كان القرن الثانى عشر الميلادى عصر تجديد فى كل شىء فى أسبانيا ولعل مما ساعد الأندلسيين على الإقبال على هذا اللون أن الأدب أصبح صناعة وخاصة من ناحية السجع والبديع . فأخذ بعض الأديباء يحاكي الحريرى فى عمل المقامات أو شرحها .

وقد وجد هذا اللون من النثر الفنى مقلدين من اليهود وأول من اتجه إلى هذا وألف ما يشبه المقامات هو سليمان بن زقبل فى القرن الثانى عشر (٢) .

(١) معجم الأديباء جزء ١٦ ص ٢٨٣ .

(٢) تاريخ الأدب اليهودى لواكسبان ص ٤٦٢ .

وأهم إنتاج أدبي في هذا النوع هو ما ألفه الشاعر يهودا الحريزي في القرن الثاني عشر الميلادي ويعتبر إنتاجه أشهر ما أنتج في الأدب العبري من هذا اللون وقبل أن يؤلف يهودا الحريزي مقاماته في العبرية أخذ على عاتقه في أول الأمر أن يترجم مقامات الحريزي إلى العبرية ليمرن فكره على هذا اللون من الأسلوب الأدبي من ناحية ، ومن ناحية أخرى تلبية لرغبة أصدقائه الذين شغفوا بالأدب العربي في طليطلة وكانت لهم رغبة في أن يتمتعوا عقولهم بقراءة هذا اللون باللغة العبرية فأجاب الحريزي طلبهم وأتم هذا العمل بعد فترة من الزمن وسماه حكايات « إيتيشل » ، نسبة إلى البطل الذي اختاره لمقاماته بدلا من الاسم العربي وقد استعاره من (سفر الأمثال ٣٠) .

ولكن يهودا الحريزي وجد في نفسه رغبة ملحة أثناء ترجمته لمقامات الحريزي أن يؤلف كتاباً مثل هذا في اللغة العبرية وقد ساعد على تحقيق رغبته هذه استمداده الفطري ومقدرته اللغوية في أسلوب السخرية والتهمك والفكاهة وسماه (חכמת יודא) (١) .

وقد اختار الحريزي راوية لمقاماته اسمه חכמת יודא وبطلا اسمه חכמת יודא وكلا الاسمين أخذهما الحريزي من الكتاب المقدس . ويقابل هيمان هذا أبا زيد السروجي عند الحريزي ، ويثبت الحريزي في مقدمة كتابه أنه ألف هذه المقامات ليظهر للعالم أن اللغة العبرية مرنة وأنه يمكن التعبير بها عن كل أنواع الأفكار التي توجد في اللغات الأخرى وإنما ليست أقل من اللغة العربية في ذلك (٢) . والكتاب يحتوي على خمسين فصلا أو مقامة تتضمن موضوعات مختلفة بعضها حقيقي وبعضها خيالي . فنجد فيه موضوعات دينية كصلوات ومواظب إلى جانب قصص في الحب والسفر ووصف مدن وبممالك في رحلات . كما توجد فصول خاصة في الشعر وعدد من أقوال الحكماء والأمثال والخرافات والألغاز وهذه أمثلة لما احتوته بعض فصول الكتاب :

(١) دائرة المعارف اليهودية (مجلد ١١ ص ٩٣)

(٢) مقامات الحريزي ص ١٦

الفصل الخامس ص ٦١ - ٧١ (الشعر الحميشي)

يجرى فيه مناظرة بين اثني عشر شاعراً عن شهر السنة الاثني عشرة .
وكل شاعر يتحدث عن شهر ويمدحه . ترى فيها الخلق والبراعة في الصناعة
اللفظية ومبلغ الاثر الذي أحدثه الادب العربي وهذا نموذج منها :

بشبح ييب منسوجين أنشأ فل أحد على الخش أحد
قولو يريم .

نأبم هيمن الهنرحي ، هيיתי بمعمد يديديم حموديم
بند هيبي حموديم ، وهوي لأخديم ، فلأم أجيليم ونغديم
نميصو ملشونم أمري نغديم ، ومليصونم كرشبي
يقيديم .

وهيها هممن الخش الهكيب ، هوي الخش نيمن الههوب
وهكيب ، ودمעות هممل بلخي الهوشن وهكيب ، وهمن
مركمت الهوشنيم شפה وهيها لميو كيب

وهاندما لبشها من الخليم بندي ركمتما

وهوشن كبر نهير لعينيها ، وهوير على عبر هنيها
وعلى ننيها فرحيها ونصنيها

ونجد كثيراً من هذه المناظرات في فصول الكتاب يحررها الكاتب ويظهر فيها
براعته في الصناعة اللفظية التي يلتزم فيها السجع ، ومن هذه المناظرات مناظرة بين
الروح والجسد والعقل في الفصل الثالث عشر (ص ١٠٩ - ١١٥) وهذا
نموذج منها .

ויכוח הנפש עם הגוף והשכל

אמר הנפש

אני הייתי עליונה , יושבת במלכות ראשונה .
והייתי פיונה פחיק אלהי מקננת , ועל שלקנו מתנת
יְרֵדְתִי מִמַּעֲלֹת גְבוּהִים , ונפרדתי מקני האלהים ,
ובאתי אליה להקוותה , להטיבה באחריתה .

אמר הגוף אל הנפש

לא פן הדבר רק אני הייתי פאָכֵן דומה , מושלך
פאָדְמָה , עד ירדת מן השמים .

והעמדתני על רגלים ופקחת לי לראות עינים ,
וחננת לי למשש ידים , ולאכול לשון ושנים ,
ולדבר שפתים .

אמר השכל לנפש

עורי נפש ברה , מכבוד אל גזורה .

ובמסר הגוף עצורה

והשקרי מן היצר הרע , אשר בך פרעות פרע
וכארי שכב פרע .

לבן המדרי מטומאתך , והנקי ממנה גינתך , וישיתי
לבך למעלה , אשר תיה אהלך בתחלה .

تجد مناظرة بهذا الأسلوب بحريها الحريزي بين الليل والنهار وهذا نموذج منها:

וכוח הלילה נהיום , מי הוה יותר גורא ואיום
ניענ היום ניאמר : צחוק עשה לי אלהים , פראותי
הגבוהים נפלו , וחשפלים לשחק עלו , כל גיא ינשא
וכל הר ונגעה ישפלו , ובמה יתפאר הלילה ואין
בו דבר חמוד , הלילה ההוא יהי נלמוד , פי בו
תחשכנה עיני הרואים , וילכו נבוכים כל הפרואים
ובעלות השחר עיניהם יאירו , ובזקר הקיע יזירו
פי באור היום יצליח אדם בכל נרכיו ויוכל לעשות כל
צרכיו .

למפר או לקנות , ולקום או לקנות , ובלילה לא
יוכל לעשות , פי אם לנגוב או לקנות , ולסתור
הקירות , ולבוא בעד הסלונות .

ניענ הלילה ניאמר , הלא ידעת , אם לא
שמעת פי אני יסוד החברה , ונאקה הגמורה , פי פי
יתחברו החושקים והידידים , ופי ירוו דודים , ובה
ישבעו גדודים .

ואני אספר החושקים ואתה תפרידם , ואפריד
היגונים ואתה תצמיכם , והידידים פי יתחבקי , איש באחי
ידובקו , ובה זה מזה ירחקו , וכראותם אור שחרף

יאמרו קומו ונברח כלנו , כי בא האיש אשר כלנו
ואשר דמה לנו .

وتجد في الفصل الاربعين ص ٢١٤ مناظرة بين السيف والقلم بعنوان .

העט והחרב ומחלקותם , מי יותר נצרך לאישים
ולמלחמתם .

ومذا نموذج منها .

ותען החרב ותאמר .

אני נותנת פוח לגבורים , ובניי מחנת הנשרים
והנפירים , וכל הימים אשר הנשרים אחי ימצאו
לא ירעבו ולא יצמאו , כי אני אמרסם בשר
גבורים , ואשפירם בדמי אפירים .

ותען העט ויאמר

כן דברתי , וצדק אמרתי , כי שופך דם אתה
ואבגרי ועריץ נודעת , כמה דמים שפכת , וכמה נקיים
הרגת , ומיום היוותך לא תסרל להחריב הארצות
ולמלא בחללים חוצות , ולהפריד בנים מאבותם , ואם
תתפאר עלי בבוהק אין גבורתי בבוהקי כי אם
ברוחי .

وفي الفصل السادس والاربعين ص ٢٣٤ بعنوان .

ספור אנשי המדינות ומעלותיהם

וחסרונם וגריעות מדותיהם

والفصل السابع والأربعين ص ٢٥٠ - ٢٥٣ بعنوان .

בְּשֵׁבַח כָּל מְדִינָה , זֵאת אֲמַרְתָּ לִּי אֶעֱבֹר רֵאשׁוֹנָה

يصف الكاتب بأسلوب السجع أسفاره ورحلاته ويهيء للقارئ المتعة في القراءة ويعطيه معلومات عن الأماكن والبلاد كما يعطيه صورة صادقة لحياة اليهود وأحوالهم في مدن الشرق الهامة . فقد زار الحريري بلاداً كثيرة زار مصر وقلسطين وسوريا والعراق . ويصف لنا هذه البلاد ويعطينا أخباراً هامة كثيرة عن العلماء والشعراء والرؤساء وهو من هذه الناحية يشبه الرحالة والجغرافيين أمثال الرحالة بنيامين .

ويعتبر كتاب مقامات الحريري أيضاً مصدراً هاماً من مصادر تاريخ الشعر العبري الحديث إذ نجد فيه فصولاً خاصة بالشعر والشعراء ولهذا الفصول أهمية تاريخية وأدبية بالنسبة لهذا الشعر حيث يذكر الحريري عدداً كبيراً من الشعراء ويتكلم عنهم بإيجاز وهو من هذه الناحية يساعد الباحث كثيراً في معرفة خصائص الشعر العبري الحديث

فالفصل الثالث بعنوان

הַמְדִיעַ תּוֹקֵף הַשִּׁיר וּמַהֲלָלוֹ

ושמות המשוררים איש איש על דגלו

يذكر فيه أسماء الشعراء شاعراً شاعراً وشهرة كل واحد وخصائص الشعر الجيد ويذكر أمثلة لذلك

والفصل الرابع بعنوان

בְּשֵׁבַח שְׁנֵי מְשׁוֹרְרִים , מִי יִשִּׁיר לְשִׁירִים

יֹחֵר יְקָרִים

وهو مباراة بين شاعرين يجرهما الحريري على لسانه وأيهما ينشد شعراً أحسن والفصل التاسع بعنوان

בְּשֵׁלֵשִׁים מְשׁוֹרְרִים מְתַהַלְלִים , מִי יַעֲשֶׂה

לְשִׁירִים יֹחֵר מְעוֹלְלִים

وهو مباراة أيضاً يجريها الحريري بشعره بين ثلاثين شاعراً أيهم ينشد شعراً
قوياً رصينا .

والفصل السادس عشر بعنوان :

בְּנֵפֹת שְׁבַעָה מְשׁוֹרְרִים , מִי יִחַבֵּר שִׁירִים יְקָרִים
والفصل الثامن عشر بعنوان

בְּיָדֵיעַת הַשִּׁיר מֵאִיִן עָלָה וְיָרַד , אִם מְבַנֵּי עָרֵב
אוּ סְפָרַד

يتكلم فيه عن تاريخ الشعر العبري ونشأته وتأثره بالشعر العربي وأشهر
الشعراء العبريين . والشعر وخصائصه وأسس الشعر الجيد .
والفصل الثاني والثلاثون بعنوان .

בְּבַחֲזֹר בְּשִׁירִים חֲלִילִים יִגְבֵּר וְהִזְקֵן מְשִׁיב

מְלָעִים יִשְׁפֵּר

وهي مباراة في الشعر يجريها الحريري على لسانه هو بين شاب وشيخ في أي
موضوع من الموضوعات يقول بيتاً على لسان الشاب فيرد عليه بلسان الشيخ
بيت آخر في نفس الموضوع يلتزم فيه الوزن والقافية والمعنى فيستكلم عن الموضوع
بالسجع أولاً ثم يتبعه بالشعر مثال ذلك يتكلم عن القلم فيقول .

וְיִדְבֵּר הַבַּחֲזֹר עַל הָעֵט נִיאָמַר : מַה נְחָמָד עֵט סוֹפֵר-
יִרְקַק וּמוֹצֵהֵב , נְעִים וְנֵאֵהֵב , בְּגַבְזֵרִים יִרְדֵּב
וְלַעֲרוֹךְ קֵרֵב מֵאָמַר יֵאֵהֵב .

אָמַר הַזְקֵן

יְדָמָה שְׁרָפִיט נְהֵב , וְשׁוֹרִיו פִּמְדוֹרֹת לְהֵב בְּהֵם
מִן וְנֵאֵהֵב , וְחַמָּה וְרֵדֵב

נישורר הקחור ויאמר

ועט סופר ירוצין על מגלה

וירקם בשקרים מור אפלה

אמר הזקן

כמו נחש אשר ירוין בעפר

ונשאר אחריו דרך סלולה

والفصل الثالث والثلاثون بعنوان .

בשירים על אלפי"א בית"א יקרים

מהררי

שכל גזורים

يذكر فيه جملة من الشعر المزدوج ويسمى بـ **الزواج** كل بيتين يبدأان بحرف من الحروف الأبجدية مرتبة من الألف حتى التاء وينتهيان بكلمة واحدة ولكن المعنى مختلف .

مثال ذلك في حرف : **א**

אמונה היא עדי רזונים ושירים

והיא מלכה וכל מלך אסירה

אמונה היחה נפשי בחיקה

ועל פן מלכבי לא אסירה

والفصل الحسون بعنوان .

בשירים נפגרים , מנהב ומפז רב נהמדים

جمع فيه جملة من أشعاره التي كتبها في أغراض مختلفة ومواضيع شتى في المديح والهجاء وفي الفخر والرثاء وفي الوصف والصدانة وشؤون الحياة المختلفة .

الفصل الثالث

الفلسفة اليهودية وتأثرها بالفلسفة الإسلامية

نشأة الفلسفة اليهودية :

عندما تخرج جماعة من عزلتها وتتصل بشعوب أخرى أقوى منها وتلتقي بثقافات تلك الشعوب ، تبدأ الأفكار الدينية لتلك الجماعة توضع موضع الاختبار والتجربة والتمحيص فتحلل وتشرح على ضوء أفكار الجماعات الأخرى وثقافتها وتكون نتيجة هذا :

أولاً - تسرب الشك في المعنى الحقيقي للأسس الدينية نتيجة للاختبار والتحليل .

ثانياً - تنشأ هناك رغبة لحماية الدين والدفاع عنه وإعادة تفسير أصوله على ضوء الثقافة القوية السائدة ولتبيين - في الغالب - متشابهاته مع أصول تلك الثقافة الراقية المسيطرة .

ولقد حدث هذا مع اليهودية حينما اتصلت أولاً : بالثقافة الهيلينية وخاصة في مصر حيث نشأت الفلسفة الدينية . فلقد كان بين اليهود والوثنية اليونانية وبينهم وبين المسيحية نزاع شديد في الشرق وخاصة في الاسكندرية أهم مراكز الثقافة اليونانية في ذلك الوقت ، وكان هذا النزاع في نوع الحياة الاجتماعية وفي الثقافة والدين . وواجه اليهود مشكلة هي :

إلى أي حد يقبلون تعاليم اليونان مع الاحتفاظ بأصول دينهم وكان من أشهر هؤلاء .

إيفيلو اليهودي : الذي نشأ في الاسكندرية (٢٥ ق.م - ٥٠ م) وتأثر

بالفلسفة الأخرية ، حاول فيلو أن يوفق بين المعتقدات الدينية اليهودية وبين العلم اليوناني فكان من ذلك يهودية مفلسفة .

أقتبس فيلو من الروافدين وأفلوطين واستعمل المصطلحات الفلسفية واسكنه استخدم ذلك كله لإحياء العاطفة الدينية وتذليل الصعاب التي تواجهها اليهودية (١) وفي القرون الستة الأولى بعد تشتت اليهود تسربت أفكار من الخارج إلى العالم اليهودي . ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى صد هذا التأثير فنشأت أفكار أخرى جديدة ولذلك نشأت الحاجة إلى فلسفة يهودية منظمة في العصور الوسطى الأولى عندما التقى اليهود بثقافة قوية اضطر معها أن يحاج ويقاوم ويجادل تلك الثقافة هي الثقافة العربية .

ثانياً : أثر الثقافة العربية

وقد أثرت الثقافة العربية في الحياة الفكرية اليهودية في شتى نواحيها فهي التي أثرت في النحو العبري كما رأينا وقد أثرت كذلك في نشأة الشعر العبري الحديث والنثر العبري الحديث ولكن أقوى تلك المؤثرات هو تأثيرها في الفكر اليهودي الفلسفي .

ويمكن أن يقال بأن الفلسفة اليهودية كانت طفلاً للفلسفة الإسلامية إلا أنه ينبغي ألا يؤخذ المعنى على أن تكون الفكر الفلسفي اليهودي المتعاقب كان تقليداً للفكر الإسلامي وأنه يفهم من هذا أن الظروف التي دعت إلى عملية التفلسف في الحياة اليهودية لم تكن مشابهة تماماً لتلك التي كانت في الحياة الإسلامية بل كانت مدفوعة بحركة فكرية سرية في الحياة اليهودية وفي محيط أوسع (٢) .

وقد كان القرنان السابع والثامن الميلاديان قرني اختراع عقلي في الشرق نشأ من اتصال العرب بفلسفة الأبيقور وتأملاتهم التي جاءت من الغرب على يد جستنيان سنة ٥٢٩ م واستمرت في الشرق :

(١) Legacy of Israel, p. 29

(٢) Waxman, History of Jewish Literature, I. p. 315

وقد لبست أفكار القدماء من الاغريق هذا اللباس العربي عن طريق التراجم
الكثيرة لمؤلفات أرسطو وأفلاطون وقليل غيرهما .

أثر أسبانيا الإسلامية :

ولما كان لأسبانيا الإسلامية خطرهما في المجادلات الفلسفية والدينية وظهر
فيها أثر الفكر الإسلامي واضحاً في الفكر الفلسفي اليهودي فإن هذا يؤدي بنا
إلى البحث في رحاب الشرق عن الفلاسفة الذين استقى منهم مفكرو المسلمين في
اسبانيا أولئك الذين لم يظهر نشاطهم إلا في القرن التاسع الميلادي - الثالث
الهجري - والذين كان لهم أثر كبير في الفكر الفلسفي اليهودي .

وقد لبست أسبانيا أشد الدول الإسلامية استمساكاً بالسنة نحو ثلاثة قرون
ولسنا نعرف فيها أثراً لحركة قوية في الفكر والدين إلى أن ظهرت آثار الجاحظ
وهو معتزلي - ونقل كتاباته عرب أسبانيا الذين يستمعون لدروسه في الشرق
وسرعان ما تأثرت الطبقات المستنيرة بمذهب المعتزلة بما أفضى إلى الجدل في تعاليم
أهل السنة (١) .

وصار اسم المعتزلة - بمرور الزمن - علماً على الذين انحرفوا عن مسلك أهل
السنة المتشددين حيال القرآن والحديث . وأن أجل خدمة قدمها المعتزلة للعالم
وللفكر الانساني قامت على جهودهم باخضاع الدين للنظر العقلي ، وأصبح واضحاً
نجد الوضوح أبان القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي - ألا مفر من بعض
التسليم بما ذهب إليه المعتزلة إذ مسمت الحاجة إلى تعزيز قواعد الدين من جديد
على ضوء الفلسفة الشائعة . وقد اضطلع بهذا الأمر في الشرق رجل كان له الفضل
في تأسيس علم الكلام أو الفلسفة المدرسية عند المسلمين وهو أبو الحسن الأشعري
المتوفى عام ٣٣٠ هـ (٢) .

وكان حظ مذهب المعتزلة من الانتشار في أسبانيا ضئيلاً جداً زمنياً طويلاً

(١) تراث الاسلام ص ٢٧١

(٢) ضحى الاسلام ج ٣ ص ٣٥ و ٤٠

لأن الزندقة كانت تطلق على المشتغلين بأى تفكير يمس الدين في ذلك الوقت فأدى هذا إلى اضطراب الفلاسفة للتفكير في خفاء بعيداً عن الناس .

وقد أنجبت أسبانيا عدداً من المفكرين وكان حظهم من التأثير عظيمًا وأكثر هؤلاء حظاً من التأثيرهم ابن مسرة وابن عربي وابن رشد وإليهم يرجع الفضل في مزج الفلسفة بالدين هذا المزج الذي أخذوه عن السكتابات التي دارت في الأفلاطونية الحديثة والارسططاليسية والاميدوفلية (١) .

ابن مسرة وأثره في فلاسفة اليهود :

ولد ابن مسرة في قرطبة عام ٢٦٩ هـ - ٨٨٣ م وكان معتزلي المذهب كأبيه الذي كان يخفي هذه النزعة . وذهب ابن مسرة قبل أن يشارف الثلاثين إلى منطقة قرطبة الجبلية فوقف نفسه مع تلاميذه - الذين كانوا يلتفون حوله - على دراسة الألهيات وكان عمله في الخفاء والتزامه السرية التي حمله عليها الخوف من السلطات سبباً في أن تتخذ تعاليمه عمقاً لم يكن ليتيسر لعقيدة أوسع منها انتشاراً وقد ضمن هذا المسلك له ولمدرسته تأثيراً باقياً على الفكر فيما أعقب عهد من قرون . وعرفت - بمضى الزمن - المنطقة التي اعتزل فيها ابن مسرة بأنها كانت مركزاً ذاعت منه عقيدة خطيرة على عقائد الإسلام الأساسية ، وخاف ابن مسرة مما قد يفضي إليه اتهامه بالالحاد فأملت عليه الحكمة مغادرة البلاد بحجة اعتزامه الحج إلى مكة ولبث بها فلم يعد إلى أسبانيا حتى تولى الحكم عبد الرحمن الثالث الذي اشتهر بالتسامح وتعضيد العلماء وتشجيعهم فزادت تعاليم ابن مسرة انتشاراً وقد كان للأفكار التي يظن أن ابن مسرة أول من أذاعها في الغرب أثر بعيد المدى طوال القرون التالية - وخاصة في اليهود - ففلاسفة اليهود البارزون أمثال سليمان بن جبيرول المائقي ، ويهودا اللبني الطليطلي وموسى بن عزرا الغرناطي ، ويوسف بن صديق القرطبي كل هؤلاء الفلاسفة اليهود قد اعتنقوا المذاهب الأوالية

(١) تراث الإسلام ص ٢٧٢

التي تسمى بالأميذوقلية المتحوّلة متأثرين بابن مسرة (١) .

كذلك تأثر اليهود - إلى حد بعيد - بترجمة الفسك الأغرقي إلى العربية ومن الإنصاف أن نثبت فضل العرب على اليهود في هذه الناحية وحسبنا ليتحقق القارئ والباحث مبلغ تأثر اليهود بالثقافة العربية أن نقول بأن أرسطو لم ينقل إلى العربية وأن اليهود قد اكتفوا بالملخصات التي قام بها الفارابي وابن سينا وابن رشد .

وكان المعزلة - علي وجه الخصوص - أثر عميق في مفكرى اليهود بل يبدو من الصعب في بعض الأحيان أن نعرف من نص كتاب من كتب علم الكلام أن كان مؤلفه مسلماً أو يهودياً (٢) .

وقد اهتمت الفلسفة اليهودية منذ زمن سعديا بن يوسف الفيومي (٨٩٢ - ٩٤٢ م) بالمسائل الفلسفية والجدل الذي أخذوه عن العرب وأخطار هؤلاء المفكرين من اليهود شأناً هو موسى بن ميمون وقد سار على نهج الفسارابي وابن سينا في الرجوع إلى أرسطو لالتماس الحجج الدالة على وجود الله ووحدايته وعدم تجسده (٣)

فإذا ضربنا صفحاً عن ابن ماجه وابن طفيل انتهينا الى ابن رشد .

ابن رشد وأثره في فلاسفة اليهود (٢٢٠ - ٥٩٠ - ١١٢٦ - ١١٩٨ م)

ينتسب ابن رشد إلى أوروبا والفسك الأوربي أكثر من انتسابه إلى الشرق فقد لبث تأثيره متغلغلاً في إيطاليا حتى القرن السادس عشر الميلادي . ولبث ابن رشد عاملاً حياً في الفسك الأوربي حتى فجر العلم التجريبي الحديث واحتفظت اللغة اللاتينية بأكثر مؤلفاته التي نقلت إليها وان كانت اللغة العربية قد فقدتها .

(١) تراث الاسلام ص ١٨٩

(٢) تراث الاسلام ص ١٠١

(٣) Legacy of Israel. p. 291

ولكن ابن رشد كان شأنه شأن كل مفكر حر ، فان رجال الدين كانوا يقاومونه ويسرفون في مقاومته حتى انتهى كفاحهم له بسقوطه واتهامه بالزندقة واعتناق اليهودية فنتج خارج قرطبة في أليسانه عام ١١٩٥ م تلك المدينة التي كانت مركزاً هاماً للفكر اليهودي . ومهما يكن من شأن ابن رشد فانه أثر في الفكر اليهودي وقد جمع ابن ميمون الفيلسوف اليهودي كثيراً من أفكار ابن رشد في مؤلفه (دلالة الحائرین) (٢) .

وتعتبر مؤلفات ابن رشد وابن ميمون الصورة المثالية لما يسمى بالفكر العربي العبري وهؤلغات هذين العالمين تعتبر ذات أهمية عظيمة جداً في تكوين الفكر اللاتيني .

والحقيقة أنه ليس هناك مفكر كان أعظم تأثيراً من ابن رشد في الفكر اليهودي في الفترة الأخيرة من القرون الوسطى رغم أنه لسوء حظه في العالم الإسلامي لم يخلفه تلميذ واحد يواصل فلسفته . ولقد واصل فلسفته من بعده موسى بن ميمون ومدرسته وحفظت معظم تعليقات ابن رشد في ترجمات عبرية أو ترجمات لاتينية عن العربية والقليل منها حفظ في العربية .

نشأة الفرق الدينية اليهودية

لقد انعكس النضوج العقلي العربي الذي شمل النواحي العقلية العربية المختلفة على الفكر اليهودي فنتج عن نشأة الفرق الدينية في الإسلام أن نشأ مثلها عند اليهود ، وقد نشأت فرقة المتكلمين في الإسلام في القرن التاسع الميلادي واستمرت حتى القرن الحادي عشر وكان المتكلمون أول من استعمل العقل في الوصول إلى المعرفة الحقة (١) .

وتأثر الفكر الفلسفي اليهودي بهذا تأثراً بعيد المدى فنشأت فرق دينية، وفي القرن التاسع الميلادي كانت اليهودية منقسمة إلى فرقتين :

(١) الربانيين (٢) القرانيين .

(١) تراث الاسلام من ٣٠٥ و ٣٠٧

(٢) ضحى الاسلام ج ٣ من ١٠ وما بعدها

وأهم فرق بين هاتين الفرقتين أن القرائين لم يعترفوا بالمشنا والتلود كشروح لها قيمتها للكتاب المقدس وعلى العكس من ذلك الربانيون (١) .

وتبعت الفرقتان اليهوديتان المثال العربي الذي جاء أسبانيا فنشأت فرقة المتكلمين بين فلاسفة اليهود من القرائين والربانيين واستعاروا من المتكلمين المسابيين أشكال مناقشاتهم وجدالهم وحتى اسمهم .

ظهرت فرقة المتكلمين من الربانيين مع سعديا بن يوسف الفيومي في الشرق ووصلت غايتها مع موسى بن ميمون في أسبانيا الإسلامية ومن أشهر فلاسفتها في أسبانيا .

يحيى بن يوسف بن فقودة ، ويوسف بن صديق ، ويهودا الليفي ، وإبراهيم ابن داود وأخيراً موسى بن ميمون .

ومن أشهر فلاسفة فرقة المتكلمين من القرائين يوسف البصرى ، ويوشع ابن يهودا ، وداود بن مروان (٢) .

وفي القرن الحادى عشر دخلت الفلسفة اليهودية مرحلة جديدة متأثرة بالمؤلفات الفلسفية الإسلامية والأفكار الإسلامية . وكان من أثر هذا أن بدأ الشك في التلود ، وبدأت تظهر أفكار حرة ، ولم يقتصر الهجوم والنقد الذى قام به القراءون والطوائف المتصلة بهم على التلود بل شمل الكتاب المقدس أعظم إنتاج عقلى فى الدين اليهودى . ولقد لقي الكتاب المقدس انتقادات مرة ومن هؤلاء الذين تعرضوا لنقده من فلاسفة اليهود عالم يسمى «حيفى البلخى» وألف فى ذلك كتاباً ينتقد فيه الكتاب المقدس (٣) .

كل هذه الانتقادات استازمت . بالطبع — دفاعاً علياً منظماً أساسه الكتاب المقدس والتلود ليرهن على موافقتها وتلازمها مع أصول العقل والعلم الشائع حينذاك .

(١) اقراءون والربانيون مراد فرح ص ٤٢

(٢) دترة المعارف اليهودية المجلد الثانى ص ٤٧ .

(٣) تاريخ الأدب اليهودى — واكسمان ج ١ ص ١٦٦

فلسفة اليهود ومؤلفاتهم :

كانت هناك محاولات أولية قبل بدء القرن العاشر الميلادي وهو الوقت الذي يمكن أن يحدد به زمن ظهور المقالات الأولى في الفلسفة اليهودية متأثرة في ذلك بالفكر الإسلامي من ناحية . كما كان هناك باعث خاص باليهود من ناحية أخرى وهذا الباعث باعث ديني منشؤه الخلاف بين طائفتي القرائين والربانيين فقد عمل القراءون جهدهم في تفسير الكتاب المقدس بطريقة موافقة للعقل وليدحضوا آراء الربانيين . كما فعل الربانيون مثل هذا في شرح التلمود ليجتنبوا دعواهم وليبطلوا إدعاءات القرائين .

وهكذا نرى أن العلماء الأوائل من اليهود بدأوا يبحثون في الفلسفة اللاهوتية ويحاولون لإثبات موافقة الدين للعقل .

أما أهم المسائل التي تتعرض لها الفلسفة اليهودية فهي :

١ - د الله ، وتشغل هذه المسألة معظم الفلسفة اليهودية بل هي المحور الرئيسي الذي تدور حوله المناقشات والجدال وهذه المسألة تتضمن مسائل أخرى د الله والعالم ، وتتضمن مسألة د الله ، بحث المواضع الآتية . البراهين التي تثبت وجود الله وتصور ماهيته ووحدايته وصفاته .

وتتضمن مسألة العالم - علاقة الله بالعالم وتشمل مسائل الخلق والتدبير والاختيار ويتصل بهذا أيضاً الإنسان ويشمل النفس والسلوك ، والوحي ، والشباب والعقاب ، وكل المسائل الأخرى المتعلقة بالمنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة كانت تقريباً أداة أو وسيلة لهذه المسائل الأساسية .

ولا يمكن التكلم عن الأفعال الطيبة والأفعال السيئة بدون معرفة الوصايا التي تتضمنها التوراة . وهكذا تتسع دائرة البحث وتوجد سلسلة من المسائل حتى تشمل المحيط الديني بأكمله . إلا أنه لا توجد حدود فاصلة تفصل هذه المسائل بعضها عن بعض بل هي حدود شكلية . فكل هذه المسائل مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً لأنها تدور حول د الله والعالم د وهما المحور الرئيسي للبحث الفلسفي

وأوائل الفلاسفة الذين بقيت لنا مقالاتهم الفلسفية كاملة أو أجزاء منها هو

داود بن مروان الرقي المتوفى ٩٣٧ م

ومقالاته التي كتبها في الفلسفة تسمى «كتاب الاثنتي عشرة مقالة» كتبها بالعربية ولكنها ترجمت أخيراً إلى العربية. والكتاب يشمل البراهين على وجود الله وصفاته وقد اتبع داود طريقة المتكلمين المسلمين في فلسفته (١).

ومن الفلاسفة اليهود الأوائل «إسحاق إسرائيلي» .

ويعتبر أول فيلسوف يهودي في المدرسة الغربية ولد في مصر في منتصف القرن التاسع الميلادي ثم رحل إلى القيروان واشتغل هناك بالطب وقتاً طويلاً وكان طبيباً للخليفة أبي محمد عبدالله المهدي الذي أوجد الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا (٢).

كتب إسحاق إسرائيلي بجانب ما كتبه في المنطق عدداً من المقالات تشتمل على مسائل لما بعد الطبيعة مثل وجود الله والخلق والروح وأهم كتبه التي ألفها في الفلسفة «كتاب العناصر» كتبه باللغة العربية وترجمه ابراهام بن حسداى إلى العبرية عام ١٢١٠ م بعنوان *ספר הנקודות* والكتاب تفسير وعرض لكتاب الطبيعة لأرسطو وهو مقسم إلى ثلاثة أجزاء يشرح في الجزء الأول نظرية أرسطو في العناصر وفي الثاني يشرح نظرية جالينوس وأبقراط وفي الثالث يشرح طبيعة العناصر وخصائصها (٣).

ويذكر ابن أبي أصيبعة لإسحاق الإسرائيلي بعض الكتب الفلسفية وهي :

١ - كتاب بستان الحكمة وهو مقالة في ما بعد الطبيعة .

(١) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٢١

(٢) عيون الألباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣٧

(٣) Legacy of Israel. p- 187.

٢ - كتاب الحكمة وهو مقالة في الفلسفة .

٣ - كتاب المدخل إلى المنطق .

وتذكر دائرة المعارف اليهودية بأن له كتاباً آخر بالعبرية في الروح والنفس والفرق بينهما وله غير هذا شروح فلسفية لسفر التسكوين (١)

هذه المحاولات كانت مجهودات جزئية لتوضيح مسألة أو أكثر من الفلسفة اليهودية فلما ظهر سعديا الفيومي سبب كل هذه الأفكار الفلسفية ونظما وأعطانا صورة كاملة للفلسفة اللاهوتية في كتابه « الأمانات والاعتقادات » وقد كتبها بالعربية وتأثر فيه بطريقة المتكلمين المسلمين فهو يعالج المسائل التي يبحثها المتكلمون بحثاً عميقاً مثل خلق المادة ووحداية الله والصفات الإلهية والنفس ... الخ (٢) .

وبسعديا الفيومي تنتهى المدرسة الفلسفية اليهودية في الشرق .

فاذا انتقلنا إلى الغرب أو بعبارة أخرى إلى أسبانيا الإسلامية رأينا الفلسفة اليهودية قد وجدت مركزها العظيم هناك فازدهرت كبقية النواحي المختلفة التي تمثل الحركة الفكرية اليهودية متأثرة في ذلك بالفكر الإسلامى .

ويحدثنا صاعد الأندلسى في كتابه طبقات الأمم ص ١١٤ عن الفلاسفة اليهود واشتغالهم بالفلسفة فيقول « وأما بنو اسرائيل فلم يشهروا بعلوم الفلسفة وإنما كانت عنايتهم بالشريعة إلى أن أجلاهم طيطس الملك الرومانى من بلادهم وتفرقوا في البلاد وداخلوا الأمم عندئذ تحركت همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية واكتساب الفضائل العقلية فنال أفراد منهم ما شاءوا من فنون الحكمة وكان منهم بالاندلس جماعة منهم حسداى بن شروط ويسميه صاعد خادم الناصر وكان طبيبياً . ومنهم مناخم بن الفوال من سكان سرقسطة كان متقدماً في الطب

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٦٧٠

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ٥٦

والمنطق وسائر علوم الفلاسفة ومنهم سليمان بن جبيرول من سرقسطة وأبو الفضل حسداى بن يوسف ... الخ .

وأول شخصية بارزة مشهورة تمثل الفلاسفة بين اليهود الأسبانيين هو سليمان ابن جبيرول الذى اشتهر بنشاطه الفسكى فى الشعر والنحو والفلسفة وشرح الكتاب المقدس .

أما عمله الفسفى العظمى فهو كتاب « ينبوع الحياة » وهو عبارة عن محاوره فلسفية بين أستاذ وتلميذ . وقد اشتق اسمه من أنه يعتبر المادة والصورة أساس الوجود ومصدر الحياة فى كل شىء مخلوق ، وألفه بالعربية ثم ترجم الى اللاتينية بأمر ريموند الطليطلى عام ١١١٠ م

ولم يترجم الكتاب كله الى العبرية وإنما الذى ترجم منه مقتطفات وقد نشرها مونك فى باريس . ولكن هذا الكتاب ترجم الى العبرية ترجمة كاملة أخيراً فى فلسطين .

وكتاب ينبوع الحياة يحمل طابع الفسك الافلاطونى الحديث بين من كانوا يتكلمون العربية فى أسبانيا وقتذاك . ويؤيد هذا ما ذكرته دائرة المعارف اليهودية (م ٢٦ ص ٥٢٦) من أن ابن جبيرول كان أول معلم الافلاطونية الحديثة فى أوروبا كما تخبرنا أيضاً بأن كثيراً من العلماء يمتقدون أن كتاب ينبوع الحياة إنما هو كتاب نص للافلاطونية الحديثة .

وقد تأثر ابن جبيرول بالافلاطونية الحديثة عن طريق الثقافة العربية وكثيراً ما يسمونه بأفلاطون اليهودى وكان كابن مسرة الذى سبقه متأثراً به ومن دعاة المنهج الفسفى الذى بدأه اميندقليلس (١) .

ويختلف أيضاً كتاب ينبوع الحياة عن كتب الفلاسفة اليهود الآخرين وذلك لأن فلسفته تختلف عن فلسفة كل من سبقه والذين جاءوا بعده ماعدا القليل

الذين تأثروا بتعاليمه ، فقد انصرف ابن جبيرول في تعاليمه عن المسلك المضروب
للفلسفة اليهودية الذي كان لاهوتيا وأرسطاطاليسيا . أما كتابه هذا فهو فلسفة
دينية خالصة تنسج بالطابع الديني ولم يحاول التوفيق بين التعاليم الدينية اليهودية
وبين الفلسفة (١) .

ومن الفلاسفة المشهورين يحميا بن يوسف بن فقودة (١٠٥٠ م) وهو
فيلسوف يهودى عاش في بلنسية مع ابن جبيرول ، وكتابه الرئيسى في الفلسفة
ألفه في السلوك وكتبه بالعربية بعنوان (واجبات القلوب) وفكرته هى نفس
الفكرة التى عند المعتزلة وقد ترجم الكتاب إلى العبرية فيما بعد ترجمه يهودا بن
تبون بعنوان (חובות הלבבות)

وغرض الكتاب غرض سلوكى كما يظهر ذلك من عنوانه . ويذكر فيه الغرض
من تأليفه كما يظهر من مقدمته التى يقول فيها : انه رأى كتباً كثيرة ألفت في
واجبات أعضاء الجسم الخارجة مثل الشرائع فبينما نرى أن واجبات القلب لم
يكتب فيها إلا القليل ، لذلك اهتم بتأليف هذا الكتاب . ولكن واجبات القلب
التى من أهمها حب الله لا تفهم إلا بتصور واضح له ولذلك فهو يخصص الفصل
الأول لهذا التصور .

ويحتوى كتاب (واجبات القلوب) على عشرة فصول يشرح فيها المؤلف
أسس السلوك والتدين مثل عبادة الله والتفانى فيه والتواضع والخشوع ثم يتكلم
عن اعتدال الأخلاق الإنسانية وأخيراً يتكلم عن حب الله .

وينسب إلى يحميا كتاب آخر يسمى « عقيدة النفس » ألفه بالعربية ثم ترجم
أخيراً إلى العبرية وبينما نرى هذا الفيلسوف في كتابه (واجبات القلوب) يتبع
الفلسفة السائدة والمتفقة مع العقل يعنى فلسفة أرسطو وعزوجة بالفلسفة العربية
« الكلام » فاننا نراه في كتابه « عقيدة النفس » متأثراً بأسلوب الافلاطونية
الحديثة الذى جاء له كما جاء لغیره من الفلاسفة عن طريق إخوان الصفا (٢) .

(١) تاريخ الأدب اليهودى ج ١ ص ٣٢٧

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٣٣١

ويشرح «يحيا» في كتابه الثاني (عقيدة النفس) طبيعة النفس وسلوكها
ومسائل أخرى تتصل بها وتتفرع عنها. وعلى العموم فهناك تشابه في هذا
الكتاب لبعض عقائد ابن جبيرول يتخللها جو صوفي (١).

وكتاب واجبات القلوب كما تروى دائرة المعارف اليهودية يحتوي دوراً من
الفكر والأمثال التي جمعها المؤلف من الأدب العربي متأثراً بها في تأليفه
واستشهاده.

ويوجد لهذا الكتاب مخطوطان باللغة العربية أحدهما في باريس والآخر
في مكتبة بودلين باسكفوردي.

إلى جانب هؤلاء المفكرين نجد عدداً آخر من الفلاسفة اليهود الذين تأثروا
بالفكر الفلسفي الإسلامي وكان لهم إنتاج فلسفي منهم «ابراهيم بن حيسا» كان
عالماً رياضياً وفلكياً وفيلسوفاً عاش في برشلونه سنة ١١٣٦م ويشغل هو
وابراهيم بن عزرا مكاناً هاماً في تاريخ العلم اليهودي.

كتب هذا الفيلسوف عدة كتب في الفلسفة وأكثرها أهمية كتاب
«تأمل النفس» كتبه باللغة العبرية وهو كتاب سلوكي ومقسم إلى أربعة أقسام:
ثلاثة منها خصصت لسلوك الإنسان في الحياة ويختص الفصل الأول بنشأة
العالم وطبيعته (٢).

وأكثر هؤلاء المفكرين تأثراً بالفلسفة الإسلامية فيلسوف يسمى يوسف
ابن صديق (١٠٨٠م - ١١٤٩م) عاش في قرطبة. ومؤلفه الفلسفي الأساسي
يسمى «العالم الصغير» كتبه بالعربية وترجم أخيراً إلى العبرية بعنوان
([העולם הקטן])

وكان يوسف بن صديق مغرباً بالفلسفة الإسلامية متأثراً بها ولكنه كان

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ٤٤٧، ٤٤٨

(٢) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٣٢

يطبعها بطابعه الخاص في الموضوعات التي يعالجها فقد تأثر بالمتكلمين وعلى الأخص
باخوان الصفا (١).

وابن صديق يعنى بهذا الاسم (العالم الصغير) الإنسان الذي يشبه العالم الكبير
في جسمه ونفسه ، فهو يجعل الإنسان نقطة البدء في بحثه ويعتقد أن الإنسان يمكن
أن يصل إلى معرفة تامة للعالم وخالقه وذلك بمعرفة نفسه .

وهو يخصص القسم الأول من الكتاب لتحليل الإنسان ونفسه ، ويتعرض
في هذا للبحث عن المادة والصورة التي يتكون منها كل شيء ومنها الإنسان ،
ويقول بأننا نجد تأثير ابن جبرول في هذا الشرح لتصور النفس ، وبعد أن يشرح
ذلك العالم الصغير يأتي إلى الغرض الأساسي وهو معرفة الله فيتكلم عن وجوده
وأفعاله وصفاته ... الخ (٢).

الفلسفة الإلهية :

نشأت في القرن الثاني عشر الميلادي فلسفة إلهية خالصة وأخذت تحارب
الفلسفة الكلامية حتى ضعفت ، وهذا العصر يعتبر عصر جدال بين الفلسفة الإلهية
والفلسفة الكلامية .

ف نجد الغزالي يظهر بين فلاسفة المسلمين ويهودا اللبني يظهر بين فلاسفة اليهود
في أسبانيا . ونجد الغزالي يهاجم الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

وقد أحدث هذا رد فعل في الفلسفة وكان من أثر ذلك أن قام الفيلاسوفان
العظيمان في أسبانيا وهما ابن باجه وابن رشد وقد أخذوا على عاتقهما الدفاع
عن الفلسفة ، ومنذ ذلك الوقت لم تكن هناك فكرة أو حركة أدبية أو فلسفية
نشأت في بيئة عربية بدون أن تترك تأثيراً في الفكر اليهودي .

فلما ظهر الغزالي وذاعت أفكاره ظهر في الوقت نفسه مقلدون له من اليهود

(١) دائرة المعارف البريطانية مجلد ١٣ ص ٣٨

(٢) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٣

في حركته وأشهرهم يهودا الليفي الذي اشتهر أيضاً بالشعر .

وإن مكانة يهودا الليفي في الفلسفة اليهودية توازي تلك المكانة التي يشغلها الغزالي في الإسلام ، فلقد تأثر بأرائه وتعاليمه وشغف مثله بأرب يحمر الدين من الآراء والتعاليم الفلسفية النظرية أو التأملية التي كانت سائدة قبله على يد سعديا الفيومي وداود بن مروان وسلميان بن جبيرول ويحيا بن فقوده .

ولهذه الغاية ألف يهودا الليفي كتابه المسمى (كتاب الحجمة والدليل في نصر الدين الضليل) كتبه بالعربية وترجمه يهودا بن تبون أخيراً إلى اللغة العبرية بعنوان (١٦٦٦) وقد دافع يهودا في كتابه هذا عن الدين والتعاليم اليهودية وهاجم الفلاسفة .

وانتقد المتكلمين انتقاداً مرأ لأنهم أرادوا أن يؤيدوا الدين بالفلسفة ونشأ عن هذا أن قام كثير من فلاسفة اليهود يدافعون عن الفلسفة كما حدث في الفلسفة الإسلامية . فبعد ظهور يهودا الليفي ألف ابراهام بن داود كتاب (العقيدة الرفيعة) لخص فيه تعاليم الفارابي وابن سينا وشرحهما على كتابي أرسطو في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة وأثبت أن هذه النظريات كانت على وفاق تام مع تعاليم اليهودية (١) .

ولم يكن غرض يهودا الليفي في كتابه أن يوفق بين المعتقدات اليهودية وبين الفلسفة السائدة في ذلك الوقت ولسكنه أراد أن يظهر نقص الفلسفة وكال الدين ، وأن الدين - على العموم - واليهودية - على الخصوص - لا يخضعان في قوتها للتأمل الفلسفي كما يريد علماء اللاهوت الفلاسفة أن نعتد ، ولسكن ذلك يكون بطريقة عملية ، ويظهر من بعض آراء يهودا أنه لم ينبذ التعاليم والمذاهب الفلسفية وكان قصد ه أن يحارب المذاهب المتطرفة في الفلسفة التأملية (١) .

وقد قام هرشفيلد Herschfeild بطبع هذا الكتاب مع ترجمة عبرية في ليينج

عام ١٨٨٧ م .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٣٣٦ ، مجلد ١١ ص ٣٦

ومن فلاسفة اليهود المشهورين ابراهام بن داود ولد في طليطالة ١١١٠ م ومات ١١٨٠ م وهو أحد العلماء المشهورين في الجماعة اليهودية الأسبانية في النصف الأول من القرن الثاني عشر ويشغل مكاناً هاماً في تاريخ الفلسفة اليهودية وقد ألف في هذا كتاب (العقيدة الرفيعة) كتبه بالعربية وترجم بعد ذلك إلى العبرية قام بترجمته صمويل موتوت عام ١٣٩٢ م ولا تزال ترجمته العبرية موجودة (١). وكان الحافظ الذي دفع ابراهام بن داود إلى تأليف كتابه هو الدافع عن الفلسفة والرد على يهودا الليني . وقد لخص فيه تعاليم الفارابي وابن سينا وشرحهما على كتابي أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة وأثبت أن هذه النظريات كانت على وفاق تام مع تعاليم اليهودية .

والكتاب مقسم إلى ثلاثة أقسام .

الأول في أصول الفلسفة (الطبيعة وما بعد الطبيعة) .

والثاني يوضح أصول الدين كما أتت وتوافقها مع الفلسفة .

والثالث يتعرض فيه للنفس والساوك .

وهو في تعرضه لبحث مسألة نشأة العالم يعطينا عرضاً طويلاً لنظريات

فلاسفة العرب في نشأة العالم مع اهتمام بنظرية الأفلاطونية الحديثة (١).

ويعتبر ابراهام بن داود من المفكرين الأساسيين المشهورين في الفلسفة

اليهودية لأنه - وإن لم ينتج فلسفة جديدة - كان أول من قدم أساس الفلسفة اليهودية

التي تنسب عادة إلى موسى بن ميمون والتي تختلف تعاليمها عن التعاليم

السابقة للفلسفة .

موسى بن ميمون ومؤلفاته الفلسفية

يعتبر موسى بن ميمون أعظم مفكري اليهود ، وقد اشتهر في الطب والفلسفة

١ تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٣٣٤

٢ دائرة المعارف اليهودية مجلد ١ ص ١٠١

٢ تاريخ الأدب اليهودي مجلد ١ ص ٣٤٥

والفلك . ولد في قرطبة عام ١١٣٥ م . ومات في القاهرة عام ١٢٠٤ واسمه بالعربية أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله .

وقد تأثر ابن ميمون بالحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت أساليبه وصيغته في تأليفه ومصنفاته السكثيرة وذلك لأنه نشأ في بيئة عربية ووضع في سن مبكرة تحت رعاية أساتذة من علماء العرب الممتازين الذين تفقوه في كل فروع الثقافة لذلك العصر واتصل بكثير من علماء العرب في الأندلس والمغرب ومصر (١) .

وكان ابن ميمون معاصراً لابن رشد والتقى به ودرس فلسفته وأفكاره وتأثر به تأثراً كبيراً ، وقد صارت مؤلفات ابن رشد في ذلك الوقت موضع دراسات للفلاسفة اليهود وخاصة ابن ميمون وتشبه أفكاره أفكار ابن رشد الفلسفية وإن كانت قد تطورت مستقلة عنها .

لم تدم حال الهدوء لأسرة ميمون في الأندلس فعند ما سقطت قرطبة في أيدي الموحدين المتعصبين اضطرت الأسرة إلى ترك قرطبة وأخذت تتجول داخل أسبانيا وخارجها مدة اثنتي عشرة سنة . وفي ذلك الوقت التقى موسى بن ميمون بابن رشد في مدينة المرية ، بجنوب الأندلس وكان ابن رشد قد هرب من قرطبة بسبب نزخته الفلسفية التي أثارته عليه الرأي العام .

كذلك اجتمع موسى بن ميمون بولد بن أفلاح الإشبيلي كما قرأ على أحد تلاميذ الفيلسوف أبي بكر بن الصائغ علم الفلك (٢)

وفي سنة ١١٦٠م استقرت أسرة ميمون بفاس ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان بالأندلس ، ولكن موسى بن ميمون لم يتقطع صلته بالفلاسفة المسلمين بفاس بل استمر في جمع المعلومات من علماءهم الذين كانوا فيها .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٩ ص ٧٣

(٢) دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٠

ولما اضطهد الموحدون اليهود في المغرب تاقت نفس موسى إلى أن يقيم في بلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية فرحل إلى النمسا حيث كان اليهود هناك يعاملون معاملة حسنة برعاية الخلفاء العلويين وبدأ ابن ميمون في مصر حياة جديدة مشمرة وذاعت شهرته هناك وخاصة في الطب فعين طبيباً للفاضل الفاضل وزير صلاح الدين الأيوبي (١).

مؤلفات موسى بن ميمون :

ألف موسى بن ميمون كثيراً من المؤلفات باللغة العربية وكتبها بحروف عبرية وكان قد بدأ في التدوين عند ما حل بمدينة المرية وكانت باكورة أعماله رسالتين .

الأولى بالعبرية في حساب المواقيت للأعياد اليهودية .

والثانية مقالة في صنعة المنطق . ويعتبر هذا أول مؤلف في المنطق كتبه يهودى ويذكر في بداية هذه الرسالة أن المنطق لا يعد علماً قائماً بذاته بل هو واسطة إلى تمرين التلييد والمعلم على البحث وتنظيم التفكير .

وهو للعقل كالتقواعد للغة فكما تعين القواعد على فهم اللغة كذلك يرشد المنطق إلى تنظيم العقل . وهكذا يشرح في أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرس . وقد وضع في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً حتى جمع في رسالته ما يزيد على مائة وخمسة وسبعين مصطلحاً . وترجمت هذه الرسالة إلى العبرية والألمانية واللاتينية (٢).

كذلك بدأ موسى بن ميمون في فجر شبابه يؤلف تفسيراً منفصلاً لكتاب المشناه ، وسماه كتاب المراج - كتبه بالعربية واسكنه ترجم فيما بعد إلى العبرية

(١) عيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١١٧

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ١٥١

في القرن الثالث عشر وترجم كذلك إلى اللاتينية والالمانية في القرن السابع عشر .

واستمر موسى بن ميمون في التدوين فألف كتاباً آخر أدى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية وهو كتاب « تثنية التوراة » وقد كتبه باللغة العبرية ولكنّه مع ذلك قد أقرت فيه الأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين في عهده .

ولموسى بن ميمون أيضاً مقالة في وحدانية الله كتبها بالعربية ومقدمة هذه المقالة لها طابع فلسفي ومعروفة بعنوان « ثمانية فصول طبعها وولف Wolff » بترجمة ألمانية في ليبزج عام ١٨٦٣ (١) .

فلسفة موسى بن ميمون .. وكتابه دلالة الحائرين :

يشغل كتاب « دلالة الحائرين » الناحية الفلسفية والمنطقية التي اشتهر بها موسى بن ميمون . وبعد هذا الكتاب ذروة التفكير اليهودي الفلسفي الذي تأثر بالفكر الإسلامي في القرون الوسطى . ويقول إسرائيل ولفسون في مؤلفه عن موسى بن ميمون ص ٥٨ « بما لا شك فيه أن ظهور التفكير الفلسفي اليهودي في القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفلسفة الإسلامية عامة » .

يمتاز موسى بن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » بأنه أدرج فيه مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وصيغها بصيغته الخاصة ثم ينتقد فيها بجرأة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وآراء كبار المفكرين من اليهود ويضيف إليها كثيراً من تجاربه في الحياة وقد شوق رجال الدين إلى الدرس الفلسفي .

دون ابن ميمون كتابه هذا باللغة العربية بحروف عبرية كما كان يدون أكثر

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١١ ص ١٥٥

مؤلفاته العربية . وكانت هذه عادة مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالاندلس في القرون الوسطى ودليلا على تأثير اللغة العربية وانتشارها وتغلغلها على اللغة العبرية في ذلك الوقت .

وقد اعتمد بن سيمون أثناء تأليف كتابه هذا على المراجع اليهودية المكتوبة بالعربية والعبرية ومع أنه لم يرد أسماء المؤلفين إلا في أحوال نادرة فإن نظرياتهم تتكرر في كثير من الفصول إذ يذكر آراء سعديا الفيومي ويحييا بن فقودة وسليمان بن جبيرول ويهودا اللاري وابراهيم بن يحييا وابراهيم بن عزرا .

أما الفلاسفة اليونانية فكان يعرفها من التراجم العربية شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة في البلدان الإسلامية .

وهو إلى جانب ذلك متأثر بأرسطو الذي يراه رئيس الفلاسفة كما يذكر هو ذلك في كتابه دلالة الحائرين ، ودرس كتب أرسطو من الترجمات العربية فدرس كتاب الأخلاق من ترجمة إسحاق بن حنين كما علم نظرياته من شروح يونانية مترجمة إلى العربية مثل الإسكندر الأفروديسي . فيقول موسى بن ميمون في الجزء الأول فصل ٣١ ، قال الإسكندر الأفروديسي أن أسباب الاختلاف في الأمور ثلاثة .

أحدها حب الرئاسة والغلبة الصادران للإنسان عن إدراك الحق على ما هو عليه .

والثاني لطافة الأمر المدرك في نفسه وغموضه وصعوبة إدراكه .

والثالث جهل المدرك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه .

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطو بواسطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالي (تمهات الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة) .

ويقول في كتابه الجزء الأول فصل ٧١ (فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة نفلت إليهم أيضا تلك الردود التي ألغت

على كتب الفلاسفة فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني فتمسكوا بها .

وقرأ ابن ميمون أيضاً لابن أفلح الأشبيلي كتاب الهيئمة فيقول في الجزء الثاني ص ٨١ ، عند كلامه على الأفلاك ، وقد ألف في ذلك ابن أفلح الأشبيلي كتاباً مشهوراً هو كتاب الهيئمة . ثم تأمل هذا المعنى الفيلسوف أبو بكر ابن الصائغ الذى قرأت على أحد تلاميذه وأظهر وجوه استدلال قد نستخناها عنه وقرأ أيضاً لابن بكر الرازى كتاب الإلهيات فيقول في الجزء الثالث فصل ١٢ ص ٦٦ ، للرازى كتاب مشهور وسماه بالإلهيات ضمنه آراءه ومن جملة ما أن الشر في الوجود أكثر من الخير . . الخ ثم يناقش هذه الآراء .

ويذكر الفارابى في صفحات عديدة من الجزء الأول ١٩٣ ، ١٩٥ ، ١٩٧ وفي الجزء الثاني ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٧ وفي الجزء الثالث ص ١٣٩ فيقول في الجزء الأول فصل ٧٣ عند حديثه عن التجريز في علم الكلام ، فأنتم تعتزون الواجب والجائز والمستحيل تارة بالخيال لا بالعقل وتارة ببادئ الراى المشترك كما ذكر أبو نصر الفارابى عند ذكره المعنى الذى يسميه المتكلمون عقلاً .

ويقول أيضاً في الجزء الأول فصل ٧٤ عند كلامه على طرق المتكلمين فى إثبات حدوث العالم ، وقد دفع أبو نصر الفارابى هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم فى جميع جزئياتها كما نجده بيناً واضحاً عند التأمل المعبرى عن التعصب فى كتابه المشهور بالموجودات المتغيرة .

ويتكلم عنه فى الجزء الثانى فصل ١٨ أيضاً عند حديثه عن العقل فيقول : وقد يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً كما بين أبو نصر الفارابى فى مقاله فى العقل ، هناك قال كلاماً هذا نصه ، وظاهر أن العقل الفعال ليس دائماً يفعل بل يفعل حيناً ولا يفعل حيناً .

وكذلك درس ابن ميمون فلسفة المتكلمين ونظرياتهم وتجد أثر ذلك واضحاً

في أجزاء متفرقة من كتابه في الجزء الأول صفحات ٥ و ١٨٥ و ٢١٣ و ٣١٦
و ٢٣٦ و ٢٥٦ و ٢٧٥ و ٤٥٩ وفي الجزء الثاني ص ١١٨ و ١٢٨ وفي الجزء الثالث
ص ٥٨ ، ٥٩ .

ويحدثنا موسى بن ميمون عن أثر الفسك الإسلامي في الفكر اليهودي
فيقول في الجزء الثاني فصل ٧١ د أما هذا النذر اليسير الذي نجده من الكلام
في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض العلماء وعند القرائين فهي أمور
أخذوها عن المتكلمين من الإسلام وهي نزره جداً بالنسبة إلى ما ألقه علماء
الإسلام في ذلك، واتفق أيضاً أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما
وهي المعتزلة فأخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا وسلكوا طريقهم ... الخ .
وكذلك ورد في هذا السكتاب بحث مفصل في منزلة المعتزلة والأشعرية
والمتكلمين مما يدل دلالة واضحة على أن موسى بن ميمون درس المذاهب الفلسفية
الإسلامية دراسة وافية . ويدل أيضاً على أن هذا السكتاب يعتبر من هذه الناحية
كتاباً جامعاً في الفلسفة .

وقد أشاد ابن ميمون بفضل الفلاسفة الإسلاميين في مواضع كثيرة كما رأينا
ويظهر ذلك لنا أيضاً من بعض عباراته في نصيحته لسمويل بن تبون مترجم
كتابه دلالة الحائرين إذ يقول له .

د وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطو إلا عن طريق شروحه للإسكندر
الأفروديسي أو ابن رشد . وألفت نظرك إلى ما كتبه أبو نصر الفارابي لأنه
كأبر النقي وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات فإنها تؤدي إلى حصافة العقل
لأن أبا نصر كان حكماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعقل وترشد إلى سبيل
الحق من يبحث عن الحكمة .

أما مؤلفات ابن سينا فع اشتهرها على جودة التدقيق ودقة التحيص ليست
مثل كتب أبي نصر الفارابي وهي أيضاً من المدونات المجدية التي توهم الإنسان
للبحث بالإيمان في دقائقها .

ويذكر ابن ميمون الغرض من تأليف دلالة الحائرين فيقول « ما كان الغرض نقل كتب الفلاسفة . وإنما كان الغرض أن أبين مشكلة الشريعة وأظهر حقائق بواطنها التي هي أعلى من أفهام العامة ... وأقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذي ألخصه والهدف الأسمى الذي يقصد إليه ابن ميمون هو التوفيق بين الدين والفلسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده بل في ميدان الفلسفة أيضاً .

ويقع كتاب دلالة الحائرين في ثلاثة أجزاء يشتمل كل منها على عدة فصول .

الجزء الأول : يبحث هذا الجزء في ماهية الله وكيفية إدراكه وتعريف

توحيده . ويشتمل على ستة وسبعين فصلاً يشرح فيها عن طريق المنطق والعقل كيفية إدراك الله وينفي وصفه بالأوصاف المادية وإدراكه يكون بالعقل . وهو يعتمد على تعاليم أرسطو وفلاسفة المسلمين مع إظهار ماله من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقليات الثلاث : اليونانية والإسلامية واليهودية .

وفي نهاية هذا الجزء يشير موسى بن ميمون إلى مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ويبين ما بينها وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد . لذلك وضع الفصول الأخيرة من بعد الفصل الحشرين إلى نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات . وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو وبعض الفلاسفة الذين يراهم أصحاب مذهب أرسطو من فلاسفة المسلمين . ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية فيقول : « الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والسبب الأول ، وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونه الفاعل ... الخ (١) .»

ثم يأخذ بعد ذلك في مناقشة هذا الرأي وينتهي إلى رأيه الخاص في ذلك ويحاول إثباته بالأدلة المنطقية العقلية .

ويتكلم ابن ميمون عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية فيقول في الجزء الأول فصل ٧١ « اعلم أن ما قاله المعتزلة والأشعرية إنما هي آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان ... فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة - وجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما في هذه المعاني فتمسكوا بها وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم . واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين ما رأوا أنه نافع لهم . فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لي كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضاً وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ... الخ » .

وبعد ذلك يتناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ويناقشها مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل المثال ما يأتي :

قال المتكلمون « لو كان الله جسماً لكان متناهياً وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت وهذا أيضاً صحيح ... الخ » .
وقد تأثر اليهود بطريقة المتكلمين المسلمين كما رأينا ويؤيد هذا ما يقوله إسرائيل ولفنسون في مؤلفه موسى بن ميمون « وقد تأثر اليهود تأثراً شديداً بعلم الكلام وبخاصة يهود البلدان الشرقية حتى عرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحسبهم بمتكلمى اليهود . وكان العالم اليهودى القرائى أبو على يافت في تفسيره لسفر الخروج من أسفار التوراة ، يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين . وكان سعديا الفيومى قد نقل نصوصاً من تصانيف المتكلمين المسلمين في كتابه (الأمانات والاعتقادات) .

الجزء الثانى من كتاب دلالة الحائرين .

يشتمل هذا الجزء على ثمانية وأربعين فصلاً .

ويبحث الفصل الأول إلى الحادى عشر فى إثبات وجود الله وفى البرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة فى جسم . وفى حركة الأفلاك . وفى ماهية الملائكة .

وتبحث الفصول من الثاني عشر إلى الحادى والثلاثين فى قدم العالم أو حدوثه وما قال الفلاسفة فيه ، وفى الاعتراض على أرسطو وأفلاطون وغيرهما .

وتبحث الفصول من الثانى والثلاثين إلى الثامن والأربعين فى النبوة وماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة وعند الفلاسفة .

ويفتتح موسى بن ميمون هذا الجزء بذكر المقدمات التى يحتاج إليها فى إثبات وجود الله ويعرض خمساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين وهى مقدمات مبرهنة لا شك فى شىء منها .

ولنذكر بعض أمثلة ما ورد فى هذا الجزء .

يقول ابن ميمون فى الجزء اثنا عشر فصل ١ ، كل الحركات تنتهى لحركة الفلك المتحرك الذى لزم أن يكون محركه السبب الأول الذى يستحيل كونه اثنتين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن . وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والشكل المحض وهو فاعل موجود أبدأ على حالة واحدة .

فتراه فى هذا يثبت وجود الله ويبرهن على وحدانيته ويسميه مرة بالسبب الأول كما يسميه الفلاسفة وأخرى يسميه بالفاعل كما يسميه المتكلمون من المسلمين ليشبت بهذا أنه ليس هناك فرق بين التسميتين .

ثم يبحث بعد ذلك فى حركة الأفلاك ويذكر رأى أرسطو فيقول « والآراء التى يراها أرسطو فى أسباب حركة الأفلاك التى منها استخراج وجود عقول مفارقة هى أقاريل تطابق أقاريل كثيرة من أقاريل الشريعة الاسرائيلية » .

ويتكلم فى هذا الجزء أيضاً عن الملائكة فيقول فى الفصل ١١ « أما إن الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج إلى برهان شرعى لأن التوراة قد نصت عليه فى عدة مواضع ، ويذكر رأى أرسطو فيقول « ويسمى أرسطو الملائكة عقولاً مفارقة وهى واسطة بين الله وبين الموجودات وبها تتحرك الأفلاك » .

ثم يقسم الموجودات من دون الباري إلى ثلاثة أقسام

١ — العقول المفارقة . ٢ الأجرام السماوية .

٣ — الأجسام الكائنة الفاسدة التي تعمها مادة واحدة .

ثم يذكر أن التدبير يفيض من الله على العقول . وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك . ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد .

ثم يحاول إثبات التوفيق بين الشريعة والفلسفة فيقول : وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً بما ذكرته شريعتنا .

ويذكر في الفصل ١٣ أيضاً الآراء المختلفة في مشكلة قدم العالم أو حدوثه فيقول : « أرى الناس في قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم لمأ موجوداً ثلاثة آراء » .

الأول — لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيئته ... الخ .

الثاني — « وهذا القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لا شيء ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى شيء ... ومن أصحاب هذا الرأي أفلاطون .

الثالث — هو رأي أرسطو وأتباعه وشارحي كتبه وذلك أنه يقول بماقاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً ، ويزيد على ذلك أن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا ... الخ

ثم يناقش رأي أرسطو ويعترض عليه في الفصل ١٦ بقوله : « وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلته واختلاف حركة الأفلاك وترتيب العقول كل ذلك لا يبرهان عليه ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأقاويل مبرهنة . وكل ما ذكره أرسطو

وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم ليست براهين قطعية بل حجج تلحقها الشكوك
ويتعرض لرأى الفارابي ويناقشه في الفصل ١٥ فيقول « أما تأويل أبي نصر
الفارابي لهذا المثل وما بين فيه فيرى أبو نصر أن الأمر بين واضح يدل عليه
البرهان أن السماء أزلية وما داخلها كائن فاسد .

ثم تراه في الفصل ١٨ ص ٧٥ عند كلامه على العقول الفعالة كذلك يستشهد
برأى أرسطو والفارابي بقوله « واعلم ذلك العقل الفعال على رأى أرسطو وأتباعه
الذى هو مفارق وقد يفعل وقتاً ولا يفعل وقتاً كما بين أبو نصر في مقاله في العقل
هناك قال كلاماً هذا نصه قال « وظاهر أن العقل الفعال ليس دائماً يفعل بل يفعل
حيناً ولا يفعل حيناً ، هذا نصه وهو حق بين . »

وهكذا نرى ابن ميمون يناقش المسائل الفلسفية الكثيرة التي عرض لها في
هذا الجزء ويعرض لآراء أرسطو والفلاسفة المسلمين مؤيداً لبعضها ومعارضاً
لبعض الآخر وينتهي أخيراً إلى رأيه الخاص .

الجزء الثالث :

يحتوى هذا الجزء على خمسة وخمسين فصلاً . يشرح في الفصول من الأول
إلى السابع رؤيا النبي حزقيال وكل ما ورد من اصطلاحات ومعان غامضة في سفره
بالكتاب المقدس .

وفي الفصول من الثامن إلى الرابع عشر يبحث في الشر وما يحل من المصائب
بالعالم ، وفي مشكلة الانسان .

والفصول من الخامس عشر إلى الرابع والعشرين يبحث فيها هل يكون الله
مستولاً عما يقع من الكوارث على المخلوقات وما يترتب على ذلك من عناية
بالكون وما فيه وما يقول الفلاسفة في هذه المسألة .

والفصول من الخامس والعشرين إلى الحشرين يعرض فيها إلى ما تقوله شريعة

موسى في هذه المشاكل ويتعرض لأمور جاءت لعلاج النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات في أسفار الكتاب المقدس .

وفي الفصول من الحادى والخمسين إلى الخامس والخمسين يسدى النصيح لمن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى فى حياة الانسان .

ونذكر أمثلة لبعض ماورد فى هذا الجزء . ظهر فيها أثر المتكلمين فيقول فى الجزء الثالث فصل ١٠ ص ٣٢ « أما المتكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم المائكات فلا يظنونها عدما بل يظنون أن كل عدم ملسكة حكمها حكم الضدين كالعمى والبصر والموت والحياة فان ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد . لذلك يقولون . إن العدم لا يقتقر إلى فاعل إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلا ولا بد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج إلى فاعل تراهم يقولون إن الله يعمى ويصم ويسكن المحرك إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة على أننا بما يقتضيه النظر الفلسفى نقول إن مزبل العائق هو المحرك بوجه ما .

وينتهى من هذا إلى إثبات أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أولياً أن يفعل الشر — هذا لا يصح — بل أفعاله تعالى كلها خير محض ... الخ .

وتراه يعرض لرأى الرازى عند كلامه على الشرور الواقعة بين الناس وأسبابها فيقول فى الفصل الثانى عشر ص ٢٦ .

« وللرازى كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ومن جملة مايقوله فيه . إن الشر فى الوجود أكثر من الخير وأنتك إذا قست بين راحة الإنسان ولذاته فى مادة راحتته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهاات والتسكيد والأحزان نجد أن وجوده نقمة وشر عظيم . »

وهو يعترض على هذا الرأي بقوله « إن هذا غلط ناشئ من كون الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا لشخص إنسان لاغير ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من شخصه . فلو علم الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق . ووجود الإنسان خير عظيم له وإحسان من الله . ومعظم الشرور الواقعة من الأشخاص الناقصين .. الخ .

وهذا مثل آخر بما يبحثه موسى بن ميمون في الجزء الثالث فصل ١٧ يعرض لأراء الفلاسفة في العناية وأنها خمسة ثم يأخذ في مناقشتها فيقول :

الرأى الأول : هو قول من زعم أن لعناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع الوجود وأن كل ما فيه من السماء إلى ما سوى ذلك واقع بالاتفاق وليس ثم ناظم ولا مدبر وهذا رأى أبيقور . قال بهذا الرأى الذين كفروا من بني اسرائيل ، وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأى وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل لا بد أن يكون لها ناظم ومدبر .

والرأى الثاني : هو رأى من يرى أن بعض الأشياء بها عناية وهى بتدبير مدبر ونظم ناظم ، وبعضها متروك للاتفاق وهو رأى أرسطو ... الخ .

والرأى الثالث . هو مقابل هذا الرأى الثاني . وهو رأى من يرى أنه ليس في جميع الوجود شيء بالاتفاق بوجه لا جزئى ولا كلى بل الكل بإرادة وقصد وتدبير وهذا رأى فرقة الأشعرية من المسلمين وهو يعترض على هذا الرأى بقوله « وفي هذا الرأى شناعة عظيمة تحمّلها والتزموها ومعنى ذلك أن الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئاً أو لا يفعله .

والرأى الرابع . هو رأى من يرى أن للإنسان استطاعة ولذلك يجرى ما جاء في الشريعة من الأمر والنهى والجزاء والعقاب عند هؤلاء على نظام ويرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمه ، وأنه لا يجوز عليه الجور ولا يعاقب محسناً . والمعترلة

أيضاً يرون هذا الرأي وإن كانت استطاعة الإنسان ليست عندهم مطلقة .
والرأي الخامس . هو رأينا أعنى رأى شريعتنا وأنا أعلمك منه بما نصت به
كتب أنبيائنا وهو الذى اعتقده جمهور أحمبارنا وسأخبرك أيضاً بما اعتقده
بعض المتأخرين منا وأعلمك أيضاً بما اعتقد أنا فى ذلك فأقول : قاعدة شريعة
موسى أن الانسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل
كل ما للانسان أن يفعله دون أن يخلق له شىء مستجد بوجهه ، وكذلك جميع
أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها .. الخ .

وإذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراه الأشعرية تابعاً
لجهد مشيئة ويراه المعتزلة تابعاً لحكمه فنحن نراه تابعاً للاستحقاق لشخص
بحسب أفعاله .

من هذا نرى كيف يناش موسى بن ميمون الآراء المختلفة فى مسألة ما من
المسائل الفلسفية ويقارن بينها ويقبل بعضها ويرفض البعض الآخر ، ويحاول
كذلك التوفيق بين الفلسفة والدين وهذا يدلنا على اطلاعه الواسع على فلسفة
أرسطو والفلاسفة المسلمين وتأثره بهم .

وإذا نظرنا إلى كتاب دلالة الحائرين :

من حيث الأسلوب : فنحن نعرف أن موسى بن ميمون قد تثقف بالثقافتين
العربية والعبرية فليس بغريب إذا رأينا أسلوبه فى هذا الكتاب وفى غيره من
الكتب التى ألفها يقرب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين فى
المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية وقد يستعمل - فى أحوال كثيرة - ألفاظاً
عربية مأخوذة من القرآن والمصادر المقهية الإسلامية .

أما من حيث الأثر الذى أحدثه كتاب دلالة الحائرين .

فقد أخذت الجموع المستتيرة من اليهود تهافت عليه وعلى دراسته وعلى الرغم
بما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الدينى فإنه يعتبر مرآة صادقة

للحياة العقلية عند اليهود والمناصرة بالحياة العقلية للمسلمين في القرن الثاني عشر وذلك لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض في مشكلات دينية تؤدي إلى فتنة بين أنصار الدين وأنصار الفلسفة .

ولكن موسى بن ميمون الذي تأثر - إلى حد كبير - بالفلاسفة المسلمين اقتحم باب المشكلات الدينية وحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة أحياناً أو يرجح وجهة الدين على وجهة الفلسفة أحياناً أخرى ، وكثيراً ما كان يشك في كثير من الآراء المألوفة ويرفضها .

وقد أحدث كتاب دلالة الحائرين ثورة في البيئات العامية اليهودية فكان ظهوره إيذاناً باستيقاظ الحياة الفكرية اليهودية واشتغالها بالفلسفة اشتغالا لم يسبق له مثيل حتى ذكر الغزالي والفارابي وابن رشد وابن سينا ، وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ودرست آراؤهم الفلسفية إلى جانب دراسة التوراة والتلمود ونجح موسى بن ميمون في التوفيق بين الدين والفلسفة بحيث أخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتعش الأدب اليهودي انتعاشاً فلسفياً .

ولم تنقطع عناية العلماء واهتمامهم بدلالة الحائرين فترجم في الزمن الأخير إلى الألمانية والإنجليزية والفرنسية . وأن أعظم خدمة لهذا الكتاب في العهد الأخير هي التي قام بها سليمان موناك بإخراجه النص الأصلي من أقدم نسخ موجودة في المكتاب الأوربية وهو الأصل الذي أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة ، ولعدم انتشار اللغة العربية بين يهود الغرب ، فأخرج النص العربي مصحوباً بترجمة فرنسية ، ووضع في ذيل الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة وهذه النسخة موجودة بأجزائها الثلاثة بمكتبة جامعة القاهرة بعنوان

Maimonide, Guide des égarés, par, S. Munk.

الفصل الرابع

أثر علوم الفلك والرياضيات والطب

في الفكر اليهودي

استمر اليهود زمناً طويلاً يوجهون كل جهودهم وعنايتهم إلى علوم الشريعة اليهودية إلى أن أجلاهم تيتوس (Titus) الروماني عام ٧٠ م عن فلسطين فتفرقوا في البلاد . واختلطوا بالأمم ، وعندئذ تأثروا بثقافات هذه الأمم وتحركت همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية والبحث فيها (١) .

ولكن بحمهم في هذه العلوم النظرية لم يكن - في أول الأمر - بحثاً علمياً خالصاً بل كان البحث فيها من أجل أغراض دينية - كما سنرى - .

وقد كان اتصال اليهود بالثقافة العربية عاملاً فعالاً عظيم الأثر في الفكر اليهودي . وفتح لهم آفاقاً جديدة من أنواع النشاط الفكري كما رأينا في اللغة والأدب والفلسفة . وكذلك الأمر في الناحية العلمية فقد تأثروا بتلك الثقافة في الفلك والرياضيات والطب .

وايس معنى هذا أن التفكير في هذه العلوم كان غريباً على علماء اليهود بل لم يهتم فكروا في ذلك وإنما كانت معلوماتهم في هذه الناحية محدودة وغير منظمة وتتصل بالدين فقط ، وبما يثبت ذلك وجود بعض عبارات علمية فيما يسمى « بالأدب التلمودي » أي شروح التلمود . هذه العبارات تلمس ناحية الرياضيات والفلك والطب من وجهة نظر دينية (٢) .

(١) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ١١٤ .

(٢) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٤٤٤

لم نكن هذه المعلومات البسيطة علمية خالصة ولم يقصد بها العلم لذاته بل كان الغرض منها دينياً أولاً وقبل كل شيء . وكان الباعث إلى معرفتها أن تستخدم كوسيلة لشرح نقط معينة في مناقشاتهم الشرعية للاستفادة منها في ناحية الأخلاق وسلوك الإنسان وفي ناحية الأعياد الدينية .

علم الفلك والرياضيات :

اهتم اليهود بعلم الفلك من قديم وكان اهتمامهم به من الناحية الدينية وهلاقتهم بأعيادهم . وكانت نشأته والتفكير فيه كبدأ أساسى في تحديد تقويم السنة .

وتوجد عدة مقالات كتبها اليهود في الفلك بحثت فيها مسائل فلكية مثل طول السنة الشمسية والقمرية وزمن كل منهما والنجوم ووصف الأبراج والمسافة بينها . ولكن لم يعرف على وجه التحديد الوقت الذى ظهرت فيه هذه المقالات البسيطة ، ويرجح أنها بدأت تظهر في القرن الثامن الميلادى (١) .

هذه المقالات لم تناقش فيها المواد العلمية ولم تدرس في المدارس بقصد العلم والبحث العلمى . ولعل هذا هو السبب في عدم انتشارها وشيوعها .

ولما انتشرت الثقافة العربية أخذ اليهود بخط وافر منها وساعدهم على ذلك ما نالوه من الحرية الفكرية والمعاملة الحسنة من المسلمين . ومن هنا نجد انتاجاً فكرياً لليهود في هذه الناحية العلمية الخالصة ونشأ علماء من اليهود في الشرق كان لهم نشاط علمى وكانت لهم مقالات على الاسطرلاب وعلى النجوم والرياح (٢) .

فاذا انتقلنا إلى الغرب الإسلامى رأينا الحياه العقلية الإسلامية عظيمة الأثر في جميع نواحي الفكر اليهودى ومنها الناحية العلمية وخاصة في زمن الحكم المستنصر أى في أواخر القرن الرابع الهجرى - العاشر الميلادى - واشتهرت الأندلس في ذلك الوقت بالفلك والرياضيات حيث كان يفد إليها طالبو العلم من أوروبا .

(١) تاريخ الأدب اليهودى ج ١ ص ٤٤٤
(٢) المصدر نفسه ص ٤٧

وفي ذلك الوقت أيضاً نبغ مسلمة بن احمد الجريطي المتوفى عام (٣٩٨ هـ - ١٠٠٧ م) وهو امام الرياضيات بتلك البلاد وأعلم من كان قبله بعلم الفلك وحركات الكواكب (١) .

وقد تخرج على الجريطي أجلة علماء هذا العلم أشهرهم «أصبغ بن السمع الذي برع في النجوم والهندسة ، وأبو القاسم بن الصفار أستاذ الرياضيات في قرطبة ، و «أبو الحسن الزهراوى ، وكان للحكم المستنصر نفسه منجم مختص به وهو «ابن زيد القرطبي ، الذي ألف كتاب تفضيل الأزمان ومصالح الأيدان (٢) ومن أشهر أئمة الفلك بالاندلس «ابراهيم بن يحيى النقاش ، المعروف بالزرقىال المتوفى عام ١٠٨٧ م . قال عنه القفطى «انه أبصر أهل زمانه بأرصاد الكواكب وهيئة الأفلاك (٣) .

ومن علماء الهندسة والعدد أيضاً «محمد بن عبدون القرطبي ، .

وهكذا نرى كثيراً من الأندلسيين قد تبغوا في هذا العلم في القرن الحادى عشر الميلادى -- الخامس الهجرى .

وقد تلقى اليهود العلم على هؤلاء العلماء المسلمين ، ودرسوا عليهم في الجامعات الإسلامية ، وتأثروا بأفكارهم . ومن هنا نجد كثيراً من علماء اليهود قد ظهوروا في أسبانيا وكان لهم إنتاج فكرى فى الناحية العلمية الخاصة .

وأشهر أوائل هؤلاء العلماء اليهود الذين شغفوا بالبحث فى هذه الناحية عالم يسمى «حنان ، كان قاضياً بقرطبة عام ٩٧٠ م وألف كتاباً مطولاً فى الملك (٤) وهناك عالم آخر اسمه «ابراهيم بن حيا ، اشتهر أيضاً بالفلك والرياضة فى القرن الثانى عشر ويشغل هو وأبراهام بن عزرا مكاناً هاماً فى تاريخ العلم وتحديثنا

(١) تاريخ المسكاه للقفطى ص ٢٤١

(٢) فتوح الطيب - القرى - ج ٢ ص ١٣٨

(٣) تاريخ المسكاه - القفطى ص ١٦٣

(٤) تاريخ الأدب اليهودى مجلد ١ ص ٤٤٨

دائرة المعارف اليهودية بأنه كان أحد العلماء البارزين في الحركة العلمية التي جعلت يهود بروفس وأسبانيا وإيطاليا الواسطة بين علم المسلمين وبين العالم المسيحي . ويستنتج من هذه العبارة أن اليهود تأمروا بالمسلمين في هذه الناحية العلمية وأخذوا كثيراً من أفكار المسلمين ونقلوها إلى أوروبا .

وقد دون أبراهام بن حيا مؤلفاته العلمية باللغة العبرية وأهم مؤلفاته في هذه الناحية .

- ١ - مقالات في الهندسة . ٢ - كتاب في النجوم .
- ٣ - دائرة معارف في الهندسة والحساب والفلك والموسيقى .
- ٤ - كتاب في الجداول الفلكية يسمى « جداول البتاني » ، لأنه نبع فيها الفلكي العربي المسمى بهذا الاسم (١) .

وأهم هذه الكتب التي ألفها هذا العالم هو كتاب شكل الأرض ، ويعتبر أول كتاب علمي منظم عن الفلك بالعبرية . ويبحث هذا الكتاب في تكوين السماء والأرض ، فيعالج الأجرام السماوية وبمجموعة النجوم . وهو يقسم علم الرؤية أو ملاحظة الأفلاك كما يسميه إلى قسمين :

- ١ - وصف أشكال الأجرام السماوية .
- ٢ - القسم النظري ويبحث في النجوم وأوضاعها ويتكلم عن علم التنجيم ويسميه العلم العملي .

والكتاب مقسم إلى عشرة أقسام :
القسم الأول يتكلم فيه عن السماء والأرض ويبرهن على كروية الأرض ويشرح وضعها وأقسامها إلى سبع طبقات ويشرح أقسام السماء والفكرة السماوية وفي القسم الثاني يصف النجوم وأشكالها والمجموعة الشمسية .

(١) دائرة المعارف اليهودية جلد ١ ص ١٠٨

و يصف في الثالث القمر ومجموعته - وفي الرابع يصف الكسوف والخسوف وأسبابهما - ويهتم في الخامس والسادس بمجموعة الكواكب السيارة ما عدا الشمس والقمر - وفي السابع يشرح مكان النجوم .

وفي الثامن يشرح تأثير ضوء الشمس على النجوم - وفي التاسع يشرح اتساع الأرض ومقياسها - وفي العاشر يسطر الآراء المختلفة في ملاحظة النجوم (١) .

يقين لنا من عرض موضوعات هذا الكتاب اهتمام علماء اليهود بهذه الناحية العلمية . وبمباراة المسائل الفلكية التي تعرض لها بالمسائل الفلكية التي كتبها اليهود في الشرق نستطيع أن نقول بأن هذا العلم قد وصل إلى مرحلة النضوج والشكل من حيث الإنتاج الفكري ومن حيث الترتيب ويثبت لنا هذا أثر الثقافة العربية والفكر الاسلامي في الفكر اليهودي .

أما أبراهام بن عزرا فقد ألف عدة كتب في الفلك والتنجيم منها :

١ - كتاب عن الاسطرلاب يسمى آلة النحاس .

٢ - ترجمة للفلسفي العربي « البتاني » على جداول الخوارزمي الفلكية .

٣ - وفي التنجيم كتاب الولادة - وكتاب القسمة والنصيب يبين فيه الحوادث

التي تحدث للانسان بواسطة النجوم (٢) .

أما الرياضيات فإنها ترتبط بعلم الفلك ارتباطاً وثيقاً وكان الاهتمام بها أول الأمر من أجل الدين وكانت هناك محاولات متفرقة في التلود ولم تؤولف كتب علمية خاصة بهذا العلم في ذلك الوقت ، وباتصال اليهود بالثقافة العربية ظهر لهم نشاط علمي ملحوظ في هذه الناحية . ومنذ تلك الفترة أخذت تظهر مؤلفات في الرياضيات والهندسة وخاصة في أسبانيا الإسلامية .

(١) تاريخ الأدب اليهودي ج ١ ص ٤٤٨

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٢٠

وقد كان لسلك من العالمين السابقين ابراهيم بن حيا و ابراهيم بن عزرا مؤلفات أيضاً في الرياضيات .

فألف الأول كتاباً في المساحات والمقاييس . وكان هذا الكتاب ذا أهمية عظيمة في أيامه وقد ترجمه عالم رياضى اسمه أفلاطون التيفولى إلى اللاتينية في القرن الثانى عشر (١) .

وألف ابراهيم بن عزرا كتباً عديدة في الرياضيات ومنها كتاب الأعداد وكتاب في خواص الأعداد العشرة الأولى وكتاب في المقاييس الهندسية ٢ .

الطب العربى وأثره :

أما أهم العلوم التى تأثر فيها اليهود بالعرب فهو الطب . وقد اهتموا به اهتماماً عظيماً لأنهم اتخذوه مهنة بقصد الكسب وقد وصلوا بواسطته إلى مراكز ممتازة عند الحكام وخاصة خلفاء المسلمين .

فإذا نظرنا إلى تاريخهم فى الشرق الإسلامى وجدنا أنه بانتشار الإسلام فى القرن السابع الميلادى بدأ الخلفاء يفتحون المدارس المختلفة ومنها مدارس للطب فى البصرة والكوفة وبغداد وكان من بين الأساتذة والطلبة كثير من اليهود .

وأول طبيب يهودى نال شهرة هو أبو حفصة يزيد، كان طبيباً للخليفة عمر ، وماسرجويه فى البصرة حوالى عام ٦٨٣ م كان طبيباً لمعاوية الأول (٣) .

ويذكره ابن أصيبعة باسم ماسرجويه متطبب البصرة وأنه يهودى سرىانى وأنه كان فى أيام بنى أمية . وقد نقل ماسرجويه كتاب دأهرن بن أعين ، من السريانية إلى العربية (٤) .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ١ ص ١٠٨

(٢) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٦ ص ٥٢٠

(٣) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٤١٤

(٤) عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٦٣

ومن أطبائهم في المشرق « إسحاق بن عمران » المتوفى عام ٧٩٩ م وقد كتب مقالا عن السموم .

وفي عهد هارون الرشيد أنشئت كثير من المشافي ومدارس الطب فازدهر هذا العلم في أيامه ومن أشهر أطباء اليهود في عصره « يوشع بن نون » عام ٨٠٠ م .

ومنهم « علي بن سهل بن ريان الطبري » حوالي عام ٩٠٠ م وكان طبيب المعتصم والمتوكل (١) .

ولسكننا إذا انتقلنا إلى الغرب الإسلامي في الأندلس رأينا هذه اليهود تزدد وتزدهر وتوفى بشمرات عظيمة في هذا العلم سواء من الناحية النظرية من حيث التأليف والترجمة أو من الناحية العملية .

وكان الطب يدرس في الجامعات الإسلامية المنتشرة في أنحاء أسبانيا بجانب العلوم الأخرى . ويلاحظ من القائمة التي يعطيها لنا ابن أبي أصيبعة عن الأطباء في أسبانيا أن علم الطب قد اهتم به كثير من العلماء بجانب اهتمامهم بالعلوم الأخرى وقد لقيت دراسته عناية كبيرة من المسلمين واليهود على السواء ويذكر لنا من هؤلاء العلماء ما يزيد على المائة طبيب سواء منهم من اشتغل بالفلسفة والطب أو من اختص بالطب فقط (٢) .

واعتمد علماء الطب من اليهود في أسبانيا على المراجع العربية والذين امتازوا منهم بمهارتهم الطبية وبتأليفهم في هذه الناحية قد اكتسبوا ذلك من ترددهم على الجامعات الإسلامية في أسبانيا وملازمتهم لاساتذتهم المسلمين في الطب وأخذهم هذا العلم عنهم . وكان من نتيجة ذلك أن اختلطت كتابات اليهود في الطب بالكتب العربية فيه حتى أصبح من الصعب التمييز بينها (٣) .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٥٢٠

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ٣٥ وما بعدها

(٣) Murphy, Mohamedan Empire in Spain, p. 312

ومن أطباء المسلمين الذين ذكروهم ابن أبي أصيبعة وكانوا أساتذة لليهود في تلك الفترة .

يحيى بن يحيى المعروف بابن السمينية ، وعبد الرحمن بن اسحاق بن الهيثم وينسب له كتاب « السكال والتام » في الأدوية المقيمة والمسهلة ، وكتاب السموم ومنهم ابن جليل الذي اشتهر بالطب في أيام هشام الموقد بن الحكم المستنصر وله من الكتب كتاب تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديوسكوريدس الذي ترجمه حسداى بن شبروط اليهودى من الأغر يقية إلى العربية . وقد ألف ابن جليل هذا الكتاب بقرطبة أيام هشام بن الحكم .

ومنهم ابن وافد ، وقد عني بقراءة كتب جالينوس وألف كتاباً في الأدوية المفردة جمع فيه ما تضمنه كتاب ديوسكوريدس وكتاب جالينوس ، وكان في أيام ذى النون بطليطلة . توفي سنة ٤٦٠ هـ

والرملى وكان بالمرية أيام ابن صماوح من ملوك الطوائف والذي كان يلقب بالمحتصم - ويذكر له كتاب البستان في الطب

ويذكر ابن أبي أصيبعة غير هؤلاء ابن الذهبى ، وأبا جعفر بن خميس الطليطلى ، وأبا الحسن بن عساكر الدارمى وهؤلاء كانت عنايتهم منصبية على شرح كتب جالينوس .

ومن أشهر علماء المسلمين الذين اشتغلوا بالطب وألفوا فيه خلف بن عباس الزهراوى وله فيه مؤلفات أشهرها كتابه المعروف « بالزهراوى » وكتاب التصريف لمن عجز عن التأليف .

ومنهم أبو الصلت ، وابن باجه وقد اهتم الثانى بالطب إل جانب اهتمامه بالفلسفة وله كتاب شرح الأدوية المفردة لجالينوس .

وأما أشهر أطباء المسلمين جميعاً في أسبانيا الإسلامية في تلك الفترة فهو مروان بن زهر وأبناؤه وأحفاده .

فمنهم أبو العلاء بن زهر الذى اشتغل بالطب أيام المعتضد بن عباد صاحب

أشيبيلية ، وله كثير من المؤلفات الطبية منها كتاب الخواص ، وكتاب الأدوية المفردة ، وكتاب الإيضاح لشواهد الافتضاح في الرد على ابن رضوان فيما رده على حنين بن اسحاق في كتاب المدخل إلى الطب ، وكتاب حل شكوك الرازي على كتب جالينوس ، ومقالة في الرد على ابن سينا في مواضع من كتابة الأدوية المفردة ، وكتاب النسكت الطبية وغيرها كثير (١).

وقد أمر على بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بجمع هذه الكتب بعد وفاة أبي العلاء بن زهر فجمعت بمراكش وبسائر بلاد الأندلس .

ونستطيع أن نستنتج من هذه القائمة التي ذكرها ابن أبي أصيبعة لابن زهر مبلغ ما وصل إليه علم الطب من الازدهار في أسبانيا الاسلامية .

وقد لحق بأبي العلاء بن زهر ابنه مروان في صناعة الطب واشتهر به وكان مقرباً لدى المرابطين والموحدين . وأختصه عبد المؤمن لنفسه .

وله من المؤلفات الطبية : كتاب الترياق ، وكتاب التيسير في المداواة والتدبير ، وكتاب الأغذية ، وكتاب الزينة في أمر الدواء المسهل وكيفية أخذه ، ومقالة في علل السكلى ، ورسالة على البيهق والبرص (١).

وقد اشتهر ابن رشد بالطب إلى جانب الفلسفة ، وذكر ابن أبي أصيبعة حوالى خمسين كتاباً ما بين شروح على أرسطو ، وتلخيص لكتب جالينوس في الطب نذكر منها : كتاب السكليات ، تلخيص كتب جالينوس في المزاج والعلل والأمراض والحميات والأدوية المفردة (٢) .

ويظنر لنا من هذا الذي ذكره ابن أبي أصيبعة عن أطباء المسلمين في الأندلس ومؤلفاتهم أن الطب قد لقي عناية واهتماماً من العلماء الذين شجعهم الخلفاء .

(١) عيون الأباء . ج ٢ ص ٦٦ وما بعدها

وبالرغم من أن أصول الطب قد استمدت من المشرق وخاصة عن كتب الطب اليوناني التي ترجمت إلى العربية من مؤلفات جالينوس وأبقراط وديوسكوريدس . إلا أننا نلاحظ في الأندلس وفرة الإنتاج والتأليف وأن أطباء المسلمين قد سخطوا بهذا العلم خطوات عظيمة بحيث وصل إلى ما يمكن أن يصل إليه .

وإذا نحن قارناها بالمشرق في هذه الناحية نرى أن الجهود في المشرق كانت قائمة على ترجمة السريان لكتب اليونان في الطب . ونرى جهوداً لنفر قليل من أطباء المسلمين كالرازي وابن سينا .

أما الأندلس فإنها تمتاز بكثرة أطبائها ووفرة التأليف في هذا العلم كما رأينا . فتفوقت على المشرق في ذلك الميدان ، كما كان لها الفضل في أنها أمدت أوروبا بمعلومات وافية عن الطب العربي .

ويظهر لنا أثر ذلك جلياً في علماء اليهود الذين اهتموا بالطب ودراسته متأثرين في ذلك بعلماء الطب من المسلمين . كما نجدهم يشغلون مراكز هامة سواء في مهنة الطب أو في التأليف والترجمة . وقد كتبوا ، وولغاتهم في الطب باللغة العربية ثم ترجمت إلى العبرية واللاتينية في القرن الثالث عشر .

ومن أطباء اليهود الذين شغلوا مركزاً هاماً في الطب د إسحاق بن سليمان إسرائيلي ، وقد كان طبيباً للخليفة الفاطمي أبي محمد عبيد الله المهدي في القيروان ولازم إسحاق بن عمران الطبيب المسلم في المغرب وتلمذ عليه (١) .

ولإسحاق إسرائيلي مؤلفات في الطب كتبها باللغة العربية ثم ترجمت إلى اللاتينية عام ١٠٨٧ م ترجمها ، وذلك قسطنطين القراطاجني وفي عام ١٥١٥ م أعيد طبعها باللاتينية في لندن .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٤١٤

وأشهر كتبه :

- ١ - كتاب الحميات في خمسة أجزاء عن أنواع الحمى .
- ٢ - الأغذية والأدوية المفردة . ٣ - كتاب البول .
- ٤ - كتاب الاستقصات . ٥ - كتاب في الترياق .

وذكر ابن أبي أصيبعة زيادة على ذلك كتاب المدخل إلى صناعة الطب ، وكتاباً في النبض ، وكتاباً في الحكمة ، ويخبرنا بأن كتابه في الحميات عبارة عن خمس مقالات .

ومن علماء اليهود في الطب الذين ذكرهم ابن أبي أصيبعة منحوم بن الفوال كان في سرقسطة ، ومروان بن جناح في قرطبة وقد ألف الأخير كتاب التلخيص ضمنه ترجمة الأدوية المفردة وتحديد المقادير المستعملة في صناعة الطب .

وتذكر انما دائرة المعارف اليهودية (مجلد ٨، ص ٤١٤) طائفة أخرى من علماء اليهود في الطب منهم . عمران بن إسحاق في طليطلة ، ويهودا اللاوى ، وسليمان ابن المعلم الذي كان طبيباً في بلاط علي بن تاشفين المرابطى في أشبيلية ، وإبراهيم ابن عزرا في طليطلة ، والياس بن المدور في برشلونة .

أما أشهر علماء الطب اليهود الذين كان لهم شأن خطير في الدولة الإسلامية في الأندلس وناووا حظوة عند الخلفاء فهو حسداى بن شبروط ، كان طبيب الخليفة عبد الرحمن الناصر .

ويخبرنا ابن أبي أصيبعة بأن الطب في زمن عبدالرحمن الناصر قد لقي عناية خاصة وكان بقرطبة قوم من الأطباء لهم بحث وحرص على استخراج ما جهل من أسماء عقاقير كتاب ديو سكوريدس وكان أحرصهم على ذلك من جهة التقرب إلى الناصر حسداى بن شبروط (١)

(١) عيون الألباء . ج ٢ . ص ٤٦

وقد ترجم حسداى كتاب ديوسكوريدس من اليونانية إلى العربية بمساعدة
الراهب نيكولاس وله كذلك كتاب اسمه الترياق (١) .

وأشهر عالم يهودى كتب فى الطب واشتهر به وتأثر بأطباء المسلمين فى
القرن الثانى عشر هو .

موسى بن هيمون وهو خير من يمثل هذه الناحية فى مرحلة النهضة
والازدهار عند اليهود فى الأندلس . فقد درس الطب على أطباء المسلمين واستمر
كذلك يدرسه فى المغرب بعد رحيله من الأندلس ، وبالرغم من أنه اشتغل
بمهمة الطب للقاضى الماضل وزير صلاح الدين الأيوبي فى مصر ثم لصلاح الدين
وابنه كذلك وبالرغم من أنه وضع مؤلفاته الطبية فى مصر ، إلا أن أثر البيته
الأندلسية لازمه فى ذلك وكان واضحاً فى مؤلفاته . فمن هذه البيته العلمية التى
نشأ فيها استمد أفكاره الأساسية فى الفلسفة والطب عن فلاسفة المسلمين
وأطبائهم وكان على اتصال دائم بأطباء المسلمين واعتمد فى مؤلفاته على كتبهم
وتبلغ مؤلفاته فى الطب عشرأ بين مقالة ورسالة دونت جميعها بالعربية ونقل
أغلبها إلى العبرية وبعضها إلى اللاتينية بعد ذلك .

وقد ذكرت له دائرة المعارف اليهودية من هذه المؤلفات :

١ - مقالة فى الجماع فى ثلاثة أجزاء لسلطان حماه .

٢ - فصول موسى الطيبة وهى تقليد لفصول أبقراط .

٣ - مقالة فى شرح فصول أبقراط .

٤ - مقالة فى الربو .

٥ - مقالة فى بيان الأعراض (٢) .

(١) دائرة المعارف اليهودية مجلد ٨ ص ٤١٤

(٢) المصدر نفسه مجلد ٩ ص ٨٢

وذكر له ابن أبي أصيبعة :

- ١ - اختصار السكتب السنة عشر لجالينوس .
- ٢ - مقالة في البواسير وعلاجها .
- ٣ - مقالة في تدبير الصحة ألها للملك الأفضل بن صلاح الدين الأيوبي .
- ٤ - مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتالة .
- ٥ - كتاب شرح العقار (١) .

أما أكبر رسائله الطبية شهرة فهي « فصول موسى » وتشتمل على ١٥٠٠ قانون طبي استخلصت من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وله عليها تعليقات وتقد وقد ذكر فيها من أطباء المسلمين ابن زهر وابن رضوان . وتعتبر هذه الفصول من المراجع الهامة التي يعتمد عليها الأطباء منذ القرن الثاني عشر . وقد ترجمت إلى العبرية واللاتينية . فترجمها (شرحياً بن اسحاق) في سنة ١٢٧٧ إلى العبرية . ثم ظهرت لها ترجمة لاتينية طبعت جملة طبقات في إيطاليا سنة ١٤٨٩ و ١٤٩٧ و ١٥٠٠ وفي سويسرا سنة ١٥٧٩ .

وتحدث الففطلى عن « المختصر لسكتب جالينوس » بقوله « وصنف موسى ابن ميمون مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس فجاء في غاية الاختصار (٢) .

ومقالته في السموم والتحرز من الأدوية القتالة وضعها للقاضى الفاضل ببحث فيها كثيراً من الاصطلاحات الطبية ومعالجة عض الحيوان ولدغ الحشرات السامة ، ووصف العقاقير والأدوية التي يعالج بها المصاب بالعض أو اللسع ويعتمد في كثير منها على ابن زهر الطبيب الأندلسى . وقد ترجم موسى بن تبون هذه المقالة إلى اللغة العبرية .

(١) عيون الأباء . ج ٢ ص ٤٦

(٢) تاريخ الحكماء للففطلى ص ٣١٩

وكذلك مقالته في البواسير بحث فيها الهضم والأغذية التي يجب أن تتجنب والتي تقدم للمصاب بهذا المرض ، وفي أدوية هذا الداء ويلاحظ فيها آراء الأطباء المسلمين الرازي ، وابن سينا ، وابن وافد الأندلسي .

ومقالته في شرح فصول أبقراط ، قد وضع عليها هوامش وتعليقات كما فعل بفصول جالينوس وجاء فيها أيضاً بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر .

أما مقالة شرح العقار فقد ذكر فيها بين مصادره التي اعتمدها عليها ابن جاجل ، وأحمد بن الغافق وابن وافد اللخمي ، وابن سنجون وهم جميعاً من أطباء المسلمين بالأندلس في القرنين العاشر والحادي عشر . وقد جمع فيها أسماء العقار من مؤلفات عربية شتى ، كما أدهج فيها أسماء عقاقير كانت متداولة على ألسنة الناس في الأندلس والمغرب ومصر والشام .

نستطيع أن نستنتج من هذا كله كيف أثرت الحياة العقلية للمسلمين في هذا الإنتاج الفكري لابن ميمون في الطب وكيف تأثر بأطباء المسلمين في هذه الناحية كما أثبتت ذلك المصادر اليهودية نفسها وأن أغلب مقالاته الطبية - كما يظهر لنا - ليست من نتاج قريحته بل فيها الكثير من مؤلفات الاغريق والمسلمين وآرائهم وشروحاتهم كما يتبين لنا أنه كان ملماً بكل ما دون في علم الطب باللغة العربية وعلى هذا نستطيع أن نعتبر تأليفه في هذه الناحية تراثاً نضمه إلى التراث العربي في الطب .

وقد راجت مؤلفات ابن ميمون الطبية في الشرق العربي بعد ذلك كما ترجمت إلى العبرية لينتفع بها اليهود الذين لا يعرفون العربية . وترجم علماء العرب مؤلفاته الطبية منذ القرن الثالث عشر إلى اللاتينية وانتشرت في جامعات فرنسا وإيطاليا وكان هذا من الأسباب التي أدت إلى انتشار آراء أطباء العرب في البيئات العلمية بأوروبا ،

الفصل الخامس

الترجمة من العربية إلى العبرية وأثرها

كانت الترجمة ولاتزال هي الوسيلة لنقل الآراء والأفكار والثقافات المختلفة من لغة إلى أخرى . وكذلك المترجمون هم الوسيط بين الشعوب التي اختلفت لغاتها . وكانت الترجمات في العصور الوسطى ذات أهمية عظيمة ، وقد لعبت دوراً كبيراً في تاريخ الفكر الإنساني في ذلك الوقت . حيث كان قليل من المثقفين هم الذين يستطيعون معرفة اللغات الأجنبية وكانت أوروبا في ذلك الوقت يخيم عليها الجهل وتتطلع إلى نور العلم .

وقد قامت أسبانيا في القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين بدور خطير في نقل الثقافة العربية والتراث الإسلامي إلى أوروبا وخاصة الفلسفة والطب والفلك والرياضيات . وبعد انتهاء عصر الموحدين أخذت اللغة العربية في أسبانيا تنحسر إلى الوراء شيئاً فشيئاً تبعاً لضعف الدولة وتدهورها . ونشأ من هذا أن تناسى أكثر اليهود هناك اللغة العربية فشعروا بالحاجة إلى نقل كتب اللغة والفلسفة والعلوم إلى لغتهم العبرية .

واستطاع اليهود الذين يتكلمون العربية في أسبانيا الإسلامية أن يؤثروا في الغرب اللاتيني عن طريقين أحدهما جنوب إيطاليا وصقلية وثانتهما عن طريق أسبانيا ،

وقد انتشرت من أسبانيا الترجمات فتأثرت بذلك المدارس الغربية إلى حد بعيد ، واستمرت الترجمة من العربية إلى العبرية نشيطة بعد بدء القرن الثالث عشر بالرغم من أن العربية قد انحسرت عن الميدان بعد الغزو المسيحي (١) .

ازدهرت الترجمة من العربية إلى العبرية واتخذها كثير من اليهود حرفة حيث وجدوا تشجيعاً من الرؤساء ، كما كانت الرغبة قوية لدى اليهود الذين لا يعرفون العربية في التعرف على هذا الفكر الذي دون بها وليس لهم وسيلة إلى ذلك إلا بترجمته إلى العبرية . فكان هذا دافعاً قوياً لترجمة كثير من مؤلفات المسلمين واليهود التي دونت بالعربية في أسبانيا .

وأقدم الترجمات التي ترجمت من العربية إلى العبرية يرجع تاريخها إلى القرن الحادى عشر . قام بها اسحاق بن رويين البرجلونى سنة ١٠٧٨ م فترجم مقالة للعالم « حاي » ، في البيع والشراء عند اليهود (١) .

وكذلك ترجم كتاب الأصول لمروان بن جناح حوالى هذا الوقت بعنوان

ספר השקנשים

وفي بدء القرن الثانى عشر ترجم موسى بن صمويل بن جيكا تيلا كتابى أبى زكريا حيوج ، الأفعال ذوات حروف اللين ، الأفعال ذوات المثلين وقد نشر بترجمة انجليزية في برلين عام ١٨٧٠ م .

ومن النصف الأول للقرن الثانى عشر كانت هناك ترجمات أو على الأقل مقتطفات من كتاب « الأمانات والاعتقادات » لسعديا الفيومى وترجمة شرحه على سفر التكوين قام بها موسى بن يوسف الأليسانى . وحوالى منتصف هذا القرن أيضاً ترجم ابراهام بن عزرا مؤلفات حيوج النحوية كما ترجم مقالين في التنجيم للعالم ماشاء الله (٢)

كل هذه الترجمات كما يقول « يهودا بن تبون » رئيس المترجمين وأشهرهم كانت ناقصة يشوبها كثير من العيوب وذلك بسبب عدم معرفة المترجمين بأصول الترجمة معرفة تامة أو بسبب عدم معرفتهم التامة باللغات هذا من ناحية .

(١) . دائرة المعارف اليهودية مجلد ١٢ ص ٢١٩

(٢) المصدر نفسه ص ٢٢٠٦

ومن ناحية أخرى فإن المترجمين كانوا غير حريصين في ترجمتهم ولم يراعوا الأمانة في النص ، فكأوا يأتون بأفكار تخالف أفكار المؤلفين الأصليين .

وقد بدأت يهودا بن تبون مرحلة جديدة في طرق الترجمة .

عاش يهودا حوالي ١١٢٠ - ١١٩٠ م وهو من أصل أسباني ولكنه رحل من غرناطة إلى بروفانس بسبب الاضطرابات . وقد أعد نفسه منذ بدء حياته للترجمة ، ووجه اهتماماً عظيماً للغة فاشتهر بتدقيقه اللغوي ، وشجعه على الترجمة هناك رؤساء اليهود .

وقد أمضى من ١١٦١ - ١١٨٦ م في عمل سلسلة ترجمات من العربية إلى العبرية .

ولكن يمكن التعبير عن الآراء المجردة التي توجد في المؤلفات الفلسفية كان من الضروري التفسير في إيجاد صيغ جديدة للكلمات ، واصطلاحات فنية يمكن التعبير بها في العبرية عن هذه الآراء .

ومن هنا نجد تأثير العربية على العبرية واضحاً فإن هذه الصيغ والاصطلاحات كانت من الطبيعي على مثال ما في العربية ، فاضطر يهودا أن يتسخر عبرية جديدة حيث أن العبرية التي كانت مستعملة يعوزها الاصطلاحات الفنية الفلسفية ، ولذلك استعمل تماثيل مماثلة أو على مثال التعابير والاصطلاحات العربية .

فجعل اللغة العبرية بهذا العمل لغة حية باتساع عباراتها وملاءمة اصطلاحاتها لما تقتضيه ثقافة العصور الوسطى . وإلى جانب هذا فقد دخلت اصطلاحات وتراكيب عربية في العبرية أثناء عملية الترجمة التي قام بها علماء اليهود ، وأدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة في العبرية .

وقد ترجم يهودا سنة ١١٦١ م جزءاً من كتاب الهداية إلى فرائض القلوب ليهوذا بن يوسف بن فقودة بعنوان **הַדְּבָרִים הַלְּבָבִית** وبعد ذلك قام يوسف قهقي من أسرة قهقي التي هاجرت إلى فرنسا بترجمة الكتاب كله .

سار يهودا بن تبون في هذا الطريق فترجم كتاب « إصلاح الأخلاق » ،
لاين جيبيرول بعنوان **תקון מדות הדפוש** ونشر بالقسطنطينية ١٥٥٠ م
وكتاب يهودا اليفى « الحجّة والدليل في نصر الدين الضليل » ، بعنوان
ספר הדומרי ونشر في فانو ١٥٠٦ م

وكتاب الأمانات والاعتقادات لسعديا الفيومي بعنوان **האמונות והדעות**
نشر بالقسطنطينية ١٥٦٢ م

وكتاب اللمع في النحو العبرى لابن جناح بعنوان **ספר הרקמה** نشره
Goldberg فرانكفورت ١٨٥٦ م .

وكتاب الأصول لابن جناح بعنوان **ספר השושים** نشره W. Bacher
برلين ١٨٩٦ .

وينسب أيضاً إلى يهودا ترجمة مجموعة أخرى لابن جيبيرول تسمى مختار
اللواؤ بعنوان **מבחר הלוגים**

وقد اجتهد يهودا في كل هذه الترجمات أن يتحرى الأمانة في نقل الكلمات
الحقيقيةة للدولفين ، ومع هذا لم تنجح ترجماته من النقد ، ذلك أنه اضطر أن يترجم
ترجمة حرفية ليتوخى الأمانة في النقل دون أن يلاحظ اختلاف المعنى ، فكان
يترجم الكلمة العربية بما يقابلها في العبرية دون اعتبار أو نظر إلى الترجمة
الأدبية أو ملاحظة سبك الجمل والمبارات في أسلوب جديد يسهل على القارئ
الذى ليس له إلمام بالعربية فهم الترجمة بوضوح .

إلا أنه بالرغم من الأغلاط العديدة في ترجمات يهودا فقد اشتهرت وشاعت
واتخذها المترجمون من بعده مثالا يحتذونه في العصور الوسطى .

هذا ما كان من أمر الترجمة إلى العبرية في القرن الثاني عشر فزى أنها كانت
لا تزال في بدء أمرها وكان يعترضها بعض الصعوبات اللغوية مما جعلها
غير متقنة .

ومنذ ابتداء القرن الثالث عشر وما بعده نجد نشاطاً ملحوظاً وشائعاً في الترجمة ومثابرة على هذا العمل فترجمت المؤلفات الهامة الرئيسية في العلوم المختلفة سواء كانت هذه المؤلفات عربية أو يهودية .

وجاء بعد يهودا ابنه صمويل (١١٦٠ - ١٢٣٠ م) . وكان الفسكراي يهودي قد استيقظ في ذلك الوقت والتفت إلى الفلسفة التفتا تا أدى إلى اشتغاله بها وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلاسفة وأخرى تعارضها باسم الدين والآراء الموروثة وقد بلغت هذه الحركة أشدها في جنوب فرنسا حتى لقد عقد صمويل بن تبون النية على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون من العربية إلى العبرية ليحذر حذو والده فاته سنة ١١٩٠ م بعنوان **מאורעות הדבורים**

وكان صمويل أكثر من أبيه تمسكاً بحرفية النص العربي إلى حد أنه كان ينقل أحياناً كلمات عربية في ترجماته ، كما أنه كان يعطى لبعض كلمات عبرية معينة معاني تختلف كثيراً عن معانيها الحقيقية (١).

وهذه الطريقة في الترجمة تجعل فهم النص صعباً في حد ذاته ، وعلى هذا فإن ترجمة دلالة الحائرين تحتوى على عبارات كثيرة صعبة الفهم وخاصة لمن ليس له دراية ومعرفة بأساليب العربية .

وقد لاحظ هذا موسى بن ميمون نفسه عندما عرض عليه صمويل بن تبون ترجمته لهذا الكتاب فنصحه موسى بقوله « ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والجلل غير آبه بما في الترجمة من الإبهام والنقص والتشويش ، ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطلقاً أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهما دقيقاً ، ثم يترجم دون أن يعبأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى .

وبالإضافة إلى ترجمة دلالة الحائرين فإن صمويل ترجم مؤلفات أخرى

لابن ميمون وغيره ، ولم تقتصر ترجماته على المؤلفات العربية لليهود بل ترجم
كثيراً من مؤلفات العرب في الفلسفة والطب . ومن بينها ترجمة يعقوب بن البطريق
لبعض مؤلفات أرسطو وثلاث مقالات صغيرة لابن رشد وشرح على بن رضوان
لجالينوس .

وكان الغرض من ترجمات أسرة تبون في أول الأمر أن تسكون لقراء اليهود
ولسكنها كانت أخيراً ذات أهمية حيث ترجمت إلى اللاتينية .

وهناك مترجم آخر لم يكن أقل شهرة من سابقه هو يهودا الحريزي الذي
ترجم دلالة الحائرين ومقالات لابن ميمون في البعث والنشور وشرحا على المشنا
كما ترجم مقامات الحريزي ومقالة على بن رضوان في السلوك ومقالة لجالينوس
ضد الموت السريع ومقالة في النفس .

ومن أشهر المترجمين ابراهام بن صمويل بن حسداى ومن بين ترجماته :

١ - كتاب التفاحة لأرسطو ترجمه بعنوان ספר התפוח فليس

سنة ١٥١٩ م .

٢ - كتاب السلوك للغزالي واسمه ميزان العمل بعنوان מוזן צדק

وقد استبدل فيه اقتباسات القرآن والسنة باقتباسات من الكتاب المقدس والتلود
ونشره Goldenthal ليبزج ١٨٣٩ م .

٣ - كتاب الاستقصات لاسحاق اسرائيلي بعنوان ספר היסודות

٤ - وكتاب الوصايا لابن ميمون بعنوان ספר המדות

وحوالى هذا الوقت ترجم كتاب كليلة ودمية إلى العبرية وقد نشره Derenbourg

باريس ١٨٨١ م .

ومنذ سنة ١٢٣٠ م ترجمت أهم المؤلفات العربية في الفلسفة والطب

والفلك والرياضيات وفروع أخرى من الثقافة العربية .

ويمثل هذه الحركة أفراد من أسرة تبون أيضاً فترجمت كتب كثيرة منها

כתב המגסטי לبطלימוס בעنوان חבור הגדול הנקרא אלמנטרי
וكتاب الاصول في الفلك للفرغاني ومقالة للفارابي في القياس بعنوان
ספר הקיש הקצר

ومقالة في المنطق لابن ميمون بعنوان מלאת דגיון פניס 1502
ومقالته في السموم بعنوان המעמר בתריק

كما ترجمت مؤلفات كثيرة لابن رشد منها شرحه على أرسطو في كتاب
الطبيعة بعنوان קצור אפן רשד .

وكتاب السماء والعالم بعنوان השמים והעולם وترجم أيضاً كتاب
القانون الصغير لابن سينا بعنوان הסדר הקטן .

وكتاب الخدائق للبطليموس بعنوان האגולות בדיונות نشره
Kaufmann لبيزج 1880 .

وكتاب للبطليموس في الهندسة بعنوان ספר החשבון
ومبادئ أقليدس بعنوان (יסודות)

وكتاب الفارابي على المبادئ بعنوان (התחלות) نشره Filipowski
ليبيزج 1849 .

ومقدمة Geminus عن المجسطي بعنوان חקמת הפוכבים

ومقدمة حنين بن اسحاق عن علم الطب بعنوان (מבן אפ
מלכת הרפיות)

ومؤلفات الرازي عن تقسيم المرض بعنوان (החלוק והחלוק)
ومسائل الطبيعة لأرسطو بعنوان (שאלות מביעיות)

ومقدمة قسطنطين لوقا عن آلة فلسفية مؤلفة من كرة وحلق بعنوان
(ספר המתנות)

وكتاب علي بن الهيثم في الفلك بعنوان (מעמר בתכונה)

וּכְתָב אֲבֵן אִסְחָאֵק בֶּן זִרְקִיָּאל בְּהַגְלָה בְּעֵשֶׂן (אֲזָרַת הַמַּעֲשֵׂה
בְּלִוְיַת הַיְנָקָה סְפִיחֹת) .

וּמֵאֵחָשׁ בֶּן רִשָּׁד עֵן אֲרַגְיָנוֹן בְּעֵשֶׂן קִצּוֹר מִפְּלַ מַלְכַת הַגִּיזוֹן
וּכְתָב הַגְּזָלִי ׀ מִיזָן אֵינֹן , הַלְּזִי יַעֲלֵךְ בִּיה אֲרָא הַפְּלִסְפִיָּה הַחֲסָפָה
לְהַיִּן בְּעֵשֶׂן (מִזְזֵן הָעֵינֵי)
כִּי תְרַגְּמַת מוֹלְפָת כְּשִׁירָה מִנְּהָ :

חֲכַם אֲבֵן מִימֹן וּמִנְתַּחֵב מִן מוֹלְפָת שְׁחָלְפָה לְגַלְיָשׁוֹס . בְּעֵשֶׂן
פְּרָק מַנְשָׂה כְּבִרְדֵּךְ 1804 מ

וּמַעֲלָה אֲרָזִי בְּהַזְיֵף בְּעֵשֶׂן (מַעֲמַר קְהָקְהָה)

וּכְתָב הַתְּסְרִיף לְהוֹרָאֵי בְּעֵשֶׂן (זַרְוֹךְ)

וּכְתָב אֲלֻגְדִּיָּה לְאֲבֵן זֶהַר בְּעֵשֶׂן (סִפְרֵי הַמַּזְנוֹת)

וְעֵינֵי זֶלֶק כְּשִׁירָה עַמָּא זְכָרְתָה דְּאִרְתָּה מַעֲרָף אֵיחֻדִּיָּה .

וְהַכִּזָּא אֲזָדְהַרְת הַתְּרַגְּמָה . קְרַגְּמַת כָּל הַמּוֹלְפָת אֵרֵבִיָּה בְּהַרְיָאִשִּׁיַת
וְהַטֵּב וְהַגְּלָה וְהַפְּלִסְפִיָּה אֵלֵי אֵרֵבִיָּה . שְׁמָ תְרַגְּמַת הַזֶּה הַמְּתְרַגְּמַת אֵרֵבִיָּה בְּעַסְד
זֶלֶק אֵלֵי הַלְּאֵתִינִיָּה , וּבְהַזֶּה הַטְּרִיבָה אֲתַקֵּל הַתְּרַאֵת אֵרֵבִיָּה אֵלֵי אֲוֵרְבָּא וְכָאן אֲרָהַחְסָרָה
אֵרֵבִיָּה וְהַחֲפָאָה אֵרֵבִיָּה בְּאֲוֵרְבָּא עֲזִיבָא מִן הַזֶּה הַנְּאֻחִיָּה וְעַן הַזֶּה הַטְּרִיבִי .

فهرس

صفحة

٣ مقدمة

٥ الفصل الأول - النحو العبرى -

٥ - نشأة النحو العبرى ٨ - تطور النحو العبرى ١١ - ازدهار
النحو العبرى وتأثره بالنحو العربى ١٧ - مروان بن جمناح
ومؤلفاته فى النحو العبرى ٢٦ - كتاب اللمع عرض وتحليل
٥٨ - كتاب اللمع مصدر للدراسات اللغوية المقارنة

٧٥ الفصل الثانى - الأدب العبرى الحديث وتأثره بالأدب العربى ٧٥ - الشعر
العبرى القديم وخصائصه ٧٩ - الشعر العبرى الحديث ٨١ - أثر
البيئة الأسبانية فى الشعر العبرى ٨٣ - نشأة الوزن الجسديد فى
الشعر العبرى ٨٦ - سليمان بن جبيرول ونماذج من شعره
١٠٢ - موسى بن عزرا ونماذج من شعره ١٠٥ - أبو الحسن
اللاوى - ونماذج من شعره ١١٢ - ابراهام بن عزرا ونماذج
من شعره .

١١٩ - النثر العبرى الحديث ١٢٠ - القصص والأساطير ١٢٢ - الأمثال والحكم
١٢٤ - نماذج من الأمثال العبرية ١٢٧ - المقامات العبرية
١٣١ نماذج من المقامات .

١٣٨ - الفصل الثالث . الفلسفة اليهودية وتأثرها بالفلسفة الإسلامية ١٣٨ - نشأة
الفلسفة اليهودية ١٣٩ - أثر الثقافة العربية ١٤١ - أثر
ابن مسرة فى فلسفة اليهود ١٤٢ - ابن رشد وأثره فى فلسفة
اليهود ١٤٣ - نشأة الفرق الدينية ١٥١ الفلسفة الإلهية
١٥٣ - يهودا اللينى وفلسفته ١٥٢ - موسى بن ميمون وفلسفته
١٥٦ - دلالة الحائرین .

١٦٥ الفصل الرابع - أثر علوم الفلك والرياضيات والطب فى الفكر اليهودى .
١٧٠ - علم الفلك والرياضيات - ١٧٤ - الطب العربى وأثره
١٨٣ - الفصل الخامس : الترجمة من العربية الى العبرية وأثرها .

ספר	עמוד	שורה	שורה	ספר	עמוד	שורה	שורה
עשרה	עשרה	19	52	חמש	ששה	20	28
לחמשה	לחמשה	3	62	יבון	לא יבון משה	21	29
ועשרים	ועשרים	10	66	תחז	הא	17	31
הדלו	הדלו	14	66	תחז	הא	18	31
ציד	ציה	20	71	הא	הא	20	31
חמשים	חמשים	3	72	הא	הא	22	33
אלהים	אלהים	9	71	הא	הא	18	34
הזמן	הזמן	5	109	הא	הא	12	35
אבן בא	אבן בא	9	118	הא	הא	12	35
הוא	הוא	3	120	הא	הא	14	35
השקלים	השקלים	5	122	הא	הא	2	46
פי , פי	פי , פי	16	122	הא	הא	6	46
ודאהבה	ודאהבה	16	22	הא	הא	10	48

כתב למؤلف

- 1 - מبادئ اللغة العبرية جزء أول
- 2 - مبادئ اللغة العبرية جزء ثان وملحق به معجم عبري عربي
- 3 - الأساس في اللغة العبرية الحديثة
- 4 - الأثر العربي في الفكر اليهودي

